KIU
جامعة المعرفة العالمية
Knowledge International University

شرح

تلخيص روضة الناظر وجنة المناظر

في أصول الفقه

لمحمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي
ت: ٧٠٩هـ

شرح

أ. د. سعد بن ناصر الشثري

المجلد الثاني

دار التدمرية

جامعة المعرفة العالمية
Knowledge International University

شرح تلخيص روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه

لمحمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي
ت: ٧٠٩ هـ

شرح

أ. د. سعد بن ناصر الشثري

المجلد الثاني

دار التدمرية

بسم الله الرحمن الرحيم

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

دار التدمرية

الرياض - ص.ب:٢٦١٧٣ - الرمز البريدي : ١١٤٨٦

هاتف : ٤٩٢٤٧٠٦ - ٤٩٢٥١٩٢ - فاكس: ٤٩٣٧١٣٠

Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM

المملكة العربية السعودية

بابٌ: في تقاسيم الكلام والأسماء:

تكلم المؤلف في هذا الباب عن مبدأ اللغة، وهي المسألة الأولى من مسائل الكلام وقواعد الفهم والاسْتِنْبَاط.

لا يمكن أن يكون هناك تَفَاهُم بين الناس إلا بِلُغَةٍ مُشْتَرَكَةٍ تَكُون معانيها معروفة عند المتخاطِبين، لكن هذه اللغة ما مصدرها؟ وما منشؤها؟ والكلام هنا في لغة العرب، أما غَيْرُها من اللغات فإنَّ أَكْثَر الأصوليين على أنها اصطلاحية؛ لأنها عندهم ناشئة بعد أن لم تكن؛ ولذا استنبط بعض أهل العلم من هذا المبحث أن لغة آدم ولُغَة إبراهيم عليهما السلام كانت اللغة العربية، وهكذا لغة أهل الجنة هي اللغة العربية، ومما استدل به على هذا أن اللغة العربية أوسع اللغات، ففيها من المفردات ومِنَ الكلام ما لا يُوجَد مثله في بقية اللغات، وقد يَسْتَدِلُّ بعضهم على هذا بما ورد في الأحاديث من حكاية قصص آدم عليه السلام من سلامه على الملائكة(١)، أو في قصَّة إبراهيم عليه السلام عندما قدم على زوجة إسماعيل فاطمة فإنه كَلَّمَها بلغة تفهمها مما يَدُلُّ على أنهم كانوا يتكلمون العربية(٢)، وقد اسْتَدَلَّ طائفة على هذا باشتراك اللغة العربية مع العِبْرِيَّة في كثير من الألفاظ في دلالتها على مَعْنًى واحد؛ ولذا فإنَّ الأظهر أنَّ اللغة العربية هي أَصْل اللغات، وهي اللغة التي تكلم بها آدم.

---

(١) أخرج البخاري(٣٣٢٦) ومسلم (٢٨٤١) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: " خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَطُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا، ثُمَّ قَالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أُولَئِكَ مِنَ المَلَائِكَةِ، فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ، تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ، فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ.

(٢) أخرج البخاري(٣٣٦٤) قصة إبراهيم عليه السلام مع زوجة ابنه، في حديث طويل.

مبدأ اللغات توقيفيٌّ عند قوم؛ لأنه لا يتم إلا بالخطاب، ومناداة، وداع إلى الوضع، ولا يكون إلا عن لفظ سابق معلوم.

واصطلاحيٌّ عند آخرين؛ لافتقاره إلى تقدم فهم لفظ صاحب التوقيف.

وعند القاضي: يجوز الأمران، ....

---

* **قوله: مبدأ اللغات:** يعني مِنْ أَيْنَ نشأت اللغة؟ ومن أين كانت هذه اللغة لغةً يَتعارف عليها الناس ويتفاهَمُون بها فيما بينهم؟

للعلماء في هذا قولان مشْهُورَان:

القول الأول: أنها توقيفيَّة، ومعنى كونها توقيفية أنها من عند الله عز وجل، وقَّفَ العباد عليها.

واستَدَلُّوا على هذا بقولهم: لا يُمْكِن أن يتخاطب الخلق إلا بوجود لغةٍ مشتركة، ولو قُدِّرَ أنَّ اللغة اصطلاحيَّةٌ لم يمكن أن يصطلحوا على شيءٍ؛ لأنَّ الفرض أنَّه لا توجد لغة في الزمان الأول وأنهم اصطلحوا عليها بعد ذلك، ولا يمكن أن يوجد اصطلاح يتعارَفُون عليه فيما بينهم إلا إذا كان هناك لغة مشتركة سابقة؛ ولذا قال: لا يَتِمُّ وُجُود لُغَة إلا بوجود خطاب سابق على إيجاد تِلْكَ اللغة، ومِنْ ثَمَّ لا بد أن يكون الخطاب توقيفيًّا.

والقول الثاني: إن اللُّغَةَ اصْطِلاحِيَّة؛ وذلك لأنها لو كانت توقيفيَّة لاحتاج الخلق إلى مَنْ يُفَهِّمُهُمْ كلام الشارع الذي يدلهم عَلَى مَعَاني الألفاظ، ولذلك قالوا: لا بُدَّ أَنْ يُوجَدَ اصطلاح سابق.

* **قوله: وعند القاضي: يجوز الأمران:** قال القاضي أبو يعلى بأنه يُحتمَل أن تكون اللغة توقيفية ويحتمل أن تكون اللغة اصطلاحية؛ لِعَدَمِ وجود

وأن يكون بعضها من أحدهما، وبعضها من الآخر، وأن يكون بعضها ثبت قياسًا لتصوُّر الجميع عقلاً.

وأما الواقع منهما: فلا مطمع في معرفته يقينًا.

والأشبه: أنها توقيفية لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة:٣١]، لا يقال: يحتمل الإلهام........

دليل قاطع يدل على أحد الأمرين.

* **قوله: وأن يكون بعضها من أحدهما...:** أي: ويُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بعض اللغة توقيفيًّا ويكون بعضها الآخر اصطلاحيًّا يصطلح عليه الناس، ويمكن أن يكون بعضها قد ثَبَتَ بالتوقيف وبعضها قد ثبت بطريق القياس[(١)].

* **قوله: وأما الواقع منهما: فلا مطمع في معرفته يقينًا:** أي: أن حقِيقة الأمر على جهة اليقين وعلى جهة الجزم والقطع فإننا نجهله؛ لعدم وجود أدلةٍ جازمةٍ قاطعةٍ في هذه المسألة.

* **قوله: والأشبه: أنها توقيفية:** اخْتَارَ المُؤَلِّف أنها توقيفيَّة، بمعنى أنَّ ربَّ العزة والجلال هو الذي عَلَّمَ النَّاس هذه اللغة، واستدلُّوا على هذا بقول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] فإنَّ لَفْظَةَ (الأسماء) جَمْعٌ معرَّف بالألف واللاَّم تفيد العموم.

* **قوله: لا يقال: يحتمل الإلهام:** لأن بعض أهل العِلْم قال: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] أي: أَلْهَمَهُ، فحينئذٍ تكون اللغة اصطلاحية؛ لأنه لا يوجد توقيف من قِبَلِ الشَّارِع وإنما هناك إلهَام.

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (١/ ١٩٠).

أو أن ذلك قبل آدم فعلمه إياه، أو أنَّه أراد السَّماء والأرض، وما في الجنة والنار؛ لأنه نوع تأويل يحتاج إلى دليل.

وهذا الاعتراض ليس بصحيحٍ ؛ لأن الأصل في كلمة التعليم أن يكون تعليمًا حقيقة لا على جهة الإلهام، ولا يُصَار عن المعنى الحقيقي للفظ إلى المعنى المجازي إلا بدليل ولا يوجد دليل.

* **قوله: أو أن ذلك قبل آدم فعلمه إياه:** يعني يحتمل أن الأسماء وضعت قبل آدم عليه السلام بوضع خلق آخرين، فعلمه ما تواضع عليه غيره.

* **قوله: أو أنَّه أراد السَّماء والأرض، وما في الجنة والنار:** أي: أن بعضهم قال: إن قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] المراد به اسم السماء والأرض من الأمور المشهورة، أو أَسْمَاء ما في الجنة والنار، وليس المراد به تعليم جميع الأسماء.

* **قوله: لأنه نوع تأويل يحتاج إلى دليل:** أي أجيب بأنَّ الأصل في كلمة الأسماء أن تكون عامَّة على جميع الأسماء دون استثناء، فحَمْل هذا اللفظ على بعض مسمَّياته تأويلٌ وصرف للفظ عن ظاهره، لا يُقبَل إلا بدليل.

مسألة: هل هذا الخلاف له ثمرة أو هو خلاف لفظي ليس له ثمرة؟

اختلف أهل العلم، فقال طائفة منهم الغزالي وابن قدامة وجَمَاعَة بأن الخِلاف لفظيٌّ، وقالوا بأن هذه المسألة ذُكرت هنا من باب تكميل المسائل المتعلقة بالمباحث اللغوية، وإلا فلا يترتب عليها كبير ثمرة(١).

---

(١) انظر: المستصفى (ص١٨١)، روضة الناظر (١/ ٤٨٧).

قال القاضي يعقوب: يجوز ثبوت الأسماء قياسًا ....

والقول الثاني يقول: بل يَتَرَتَّب عليها ثمرات، والخلاف فيها حقيقيٌّ وليس بِلَفْظِيٍّ، وقد قالَ بِهِ طَوَائِفُ كثيرة من الأصوليين(١).

ومما بُنِيَ عَلَيْهِ في هذا مَسَائل:

المسألة الأولى: مسألة إثْبَات أحْكَام شرعية بنَاءً على الوَضْعِ اللُّغَوِيِّ؛ لأن من قال بأن اللغة توقيفية قال: يجوز إثبات الأحكام الشرعية بناءً على الوضع اللغوي، ومَنْ قَال: اللغة اصطلاحية قال بأنه لا يثبت حكم شرعي إلا بدليل، وأما الوضع اللغوي فلا يَصِحُّ أن يُسْتَدَلَّ عليه.

المسألة الثانية: هل يجوز تغيير معاني الأسماء أو لا؟

بعض من يسمُّون أنفسهم أدباء ممن ينتهجون منهج الحداثة قالوا: نريد أن نُغَيِّر الأسماء ونُطْلِق على الشيء اسمًا غير الاسم المعهود.

قلنا لهم: هذا لا يصحُّ؛ لأن اللغة إن كانت توقيفية فلا يصح تغيير ما هو توقيفي، وإن كانت اصطلاحية فإن الناس قد اصطلحوا على مدلولات الألفاظ، وتَغْيير هذه المدلولات يؤدي إلى عدم فَهْمِ الناس لكلام بعضهم.

المسألة الثالثة: هل يجوز ثبوت الأسماء قياسًا؟: أي: هل يصح لنا أن نثبت أسماء جديدةً بناءً على القياس اللُّغَوي؟ فإذا عَلِمْنَا السبب في تسمية محل الاسم ووجَدْنَا هذا السبب أو هذا المعنى في محلٍّ آخَرَ سَمَّيْنَاه بنفس الاسم، مثال هذا في عَصرنا الحاضر: السَّيَّارة سميت بهذا الاسم؛ لأنهم كانوا في السابق يطلقون لفظ السيارة على القافلة أو على الجِمَال ثم أُطْلِقَت على هذا

---

(١) وممن نُسب إليه ذلك الماوردي. انظر: البحر المحيط (٢/٢٤٧).

كتسمية النبيذ خمرًا؛ لعلمنا أنه سمِّي بذلك لمخامرته العقل ووجودها في النَّبيذ، وبه قال الشافعية.

المركوب الحديث؛ لوجود معنى مشترك وهو كونها تسير، وتقطع المسافات، وهكذا في اسم الجوال مثلاً.

ويترتب عليه: هل يَصِحّ لنا إثبات أحكام شرعية بناءً على القياس اللغوي؟ مثال هذا: اسم السرقة يُطْلَق على أخذ المال خِفْية، فمن يأخذ الأَكْفَان مِنَ القُبُور لم يُعْهَد عَنْ أَهْلِ اللغة أنهم يسمونه سارقًا، لكن فعله يوجد فيه المعْنَى الذي ثَبَتَ به اسْم السرقة وذلك لأخذ المال خفية، وحينئذٍ: هَلْ يَصِحُّ لَنَا تسميته سارِقًا، ويُجرى عليه حُكْم قَطْع اليد؟ ومثله الطَّرَّار الذي يطرُّ الجيب ويشقه فإنه يأخذ المال خفيةً، ولم يُعْهَد عن أهل اللغة أنَّهم سمُّوه سارقًا، فهل يصِحُّ لنا تسميته سارقًا فتقطع يده؟ ومثله أيضًا: مَنْ يأخذ الأموال من الحسابات البَنْكِيَّة بواسطة تحويلها بدخوله على الرقم السري فيأخذ من حساب غيره مالاً ويَضَعُهُ في حسابه، فهل يُقَال: هذا سارق أو لا، فلا يطبق عليه الحد الشرعي؟ ومثله في اللواط هل يسمى زانيًا من جهة القياس اللغوي؟

* **قوله: كتسمية النبيذ خمرًا:** مثَّل المؤلف بِمِثَال مُتَعَلِّق بِتَسْمِيَةِ النَّبيذ خمرًا، فالنبيذ يُرَاد به ما يُقذف فيه بعض الأشياء مِن مأكولاتٍ ونحوها حتى تُغَيِّره، بخلاف العصير فإنَّ العصير توضع فيه المطعوماتُ ثم تُعْصَر وقد يُجْعَل عَلَيْهَا الماء، فهناك ماء يُقْذَف فيه ويُنبذ فيه بعض المطعومات، فَفِي أول أمره يجوز شربه لكن إذا تغير وقذف بالزبد لم يجُز شربه، وهل يسمى خمرًا؟

....

قال الجمهور: نعم يُسَمَّى خمرًا[١]، وقال الحنفية: لا يُسَمَّى خَمْرًا[٢]، وهذا مما بُنِيَ على هذه القاعدة. قال: فإن الخَمْرَ سُمِّيَ بِهَذا الاسم لكونه يُغَطِّي العَقْلَ ويُخَامِره، وهذا المعنى - وهو تَغْطِيَة العقل ومخامرته - موجود في النبيذ المشتدِّ فيثبت له اسمُ الخمر.

وهذا القول بإثبات الأسماء بواسطة القياس قال به بَعْضُ الشافعية، بل أكثرهم، وقَالَ به أيضًا طائفة من الحنابلة[٣].

واستدلوا على هذا بأدلة:

الدليل الأول: أن العرب قد وضعت الاسم بإزاء معنى، فكلما وُجِد هذا المعنى في محل فإنه يُسَمَّى بهذا الاسم، فالاسم ليس موضوعًا للمحل وإنما وُضِعَ لِلْمَعْنَى، فكلما وُجِدَ المعنى أَثْبَتْنَا الاسم.

الدليل الثاني: إنَّ العرب تَتَصَرَّف في ألفاظ الكلام، فالفِعْل أو المصدر يُؤْخَذ منه اسم الفاعل واسم المفعول، والصفة المشبَّهة واسم الآلة، إلى غير ذلك مما يُؤْخَذ بواسطة التصريف، فإذا ثبَت أنَّ أهل اللغة أجازوا الاشتقاقَ والتصريفَ من الألفاظ فإثباتُ القياس بواسطة اللغة مماثلٌ له.

---

(١) انظر: الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي (٤/٣٥٢) نهاية المحتاج للرملي (٨/١١) المغني لابن قدامة (٩/١٥٩).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين (٤/٣٧، ٣٨).

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (١/٥٧) روضة الناظر (١/٤٨٩).

وقال بعضهم وبعض الحنفية وأبو الخطاب: ليس هذا بِمُرْضٍ، لأنا إن علمنا أنهم خصوا بالتسمية المسمى فالوضع لغيره اختراع، وإن علمنا الوضع بإزاء المعنى فيكون توقيفيًّا لا قياسيًّا، وإن احتمل الأمرين فلا نتحكم.

القول الثاني: أنه لا يَجُوز إثبات الأسماء بِوَاسِطَةِ القياس[1].

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: إن العَرَبَ إنما سَمَّتْ بِهَذَا الاسم ذلك المحل الخاص، قال: (**أنهم خصوا بالتسمية المسمى فالوضع لغيره اختراع**) فعندما ننقل هذا الاسم عن هذا المحلِّ الخاص إلى محلٍّ آخر نكون قد افتأتنا على العرب في لغتهم، ونَسَبْنَا إلى لغة العرب ما ليس من لغتهم.

وقد أجيب: بأن الوضع للاسم إِنَّمَا كان للمعنى، والعَرَب لم تخصَّ ذلك الاسم بهذا المحل؛ ولذلك نَجِد أن الكلمة الواحدة تَدُلُّ على محال مختلفة لاشتراكها في مَعْنى واحد، فمثلاً بعض الأسماء تطلق على محالَّ متعددة، فالمشترك ليس معناه واحدًا، وإنما هناك أكثر من معنى، مثال ذلك كلمة (اليد) فإنها تصدُق على يد الإنسان، وتصدق على يد النملة، وتصدق على يد الفيل، كلها تسمى يدًا؛ لوجود معنى واحد فيها، ولهذا قد يسمون باسم اليد أيضًا بعض المحال الأخرى؛ لوجود نفس المعنى فيه.

---

(١) اختار ذلك القول الجويني والغزالي والآمدي. وهو قول بعض الحنفية وأبي الخطاب الكلوذاني من الحنابلة. انظر: البرهان (١/ ٤٥) المستصفى (ص١٨٢) الإحكام للآمدي (١/ ٥٧) أصول السرخسي (٢/ ١٥٦) التمهيد (٣/ ٤٥٥).

وقد رأيناهم يضعون الأسماء لمعان ويخصُّونها بالمحل كتسمية الفرس أدهم لسواده، وكميتًا لحمرته، والقارورة من الزجاج؛ لقرار المائع فيها، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها، وإن كان المعنى عامًّا في غيره.

قلنا: متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى كالقياس في الأحكام، والقياس: توسيع مجرى الحكم، وقد أجازوه في التصريف كاسم الفاعل والمفعول، فلم لا يجوز فيما نحن فيه؟

وإذا قَدَّرْنَا أن العرب وضَعَتِ الاسم لذلك المعنى، فحينئذ يكون هذا إثباتًا للأسماء بواسطة اللغة لا بواسطة القياس، وبذلك لا يَصِحُّ لنا أن نَتَحَكَّمَ في اللغة فَنُثْبِت أسماء في مَحالّ لم يَرِدْ عَنِ العَرَبِ أنهم سموها بهذه الأسماء.

الدليل الثاني: أن الاسم قد يُوضَع فِي مراتٍ بإزاء محلٍّ بخصوصه؛ ولذلك فالعَرَب لا تسمِّي باسم الكُمَيْت إلا الفرسَ الأحمر، فالدَّوَابُّ الأخرى الحَمْرَاء لا تُسَمَّى كُمَيْتًا ولا يصح لك أن تقيس وتقول: كل دابَّةٍ حمراءَ تسمى كميتًا. ومثل هذا في لفظة القارورة، فإنها قد سميت قارورة؛ لأن الماء يَسْتَقِر ويثبت فيها، ولكن هذا الاسم لا يصح أن نطلقه على محال أخرى مع أن الماء يقر فيها، ولا يَصِحُّ أن تقول لابن آدم: أنت قارورة؛ لأن الماء يقرُّ في بطنك! فدلَّ هذا على أَنَّه لا يَصِحُّ إثبات اللغة بواسطة القياس؛ لأن العرب قد سَمَّت محالَّ بأسماءٍ وجعلت ذلك الاسم خاصًّا بتلك المحال.

وأجيب عن هذا بأنَّ ما ذكرتموه مِن الأسماء وضعَته العربُ لشيئين: الجِنْس، وهو كونه يقرُّ فيه الماء، والصِّفَة وهو كونه مِنْ زُجَاجٍ، ولذلك يسمى كلّ زجاجٍ يستقرُّ فيه الماء قارورة لا بدَّ من المعنيين مهما اختلفت أشكالُها، أمَّا

وما استشهدوا به من الأسماء وضع الاسم لشيئين: الجنس والصفة، ومتى كانت العلة ذات وصفين لم يثبت الحكم في دونهما).

الإنسان فإنَّه ليس زجاجًا، وبالتالي فالعربُ وضعَت الاسم لشيئين، فلا يثبت الاسم في محلٍّ إلا عند وجودِ هذين الشيئين، كذلك في الكُميت لا يُسَمَّى بهذا الاسم إلاَّ إذا كان فرَسًا وكان لونُه أحمرَ، فإذا انتفى أحد هذين الأمرين فحينئذٍ ينتفي الاسم ولا يصحُّ إثباتُ اللغةِ أو إثباتُ الأسماء اللغويَّةِ بواسطة القياس.

ثمرةُ هذا الخلاف: إنَّ القياسَ اللغوي لا يُشترط فيه شروط القياس الشرعي، فإذا ثَبتَ القياس اللغوي وثَبتَ أنَّ الأسماء تثُبت باللغة فحينئذٍ لا حاجة إلا إلى إيجَادِ المَعْنَى الذي من أجله ثَبتَ الاسم في محله الأول ثم نحتاج إلى إثبات وجود المعنى في المَحَلِّ الآخر، بخلاف ما لو قيل: إن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالقياس الشرعي، ولذلك نحتاج إلى بقية شروط القياس المتعلقة بالأصل والفَرْع والحُكْم والعِلَّة. هذه هي ثمرة الخلاف، وترتب عليه ثمرات متعددة.

وقد ذكرنا من الثمرات الفقهية: تسمية الطرَّار والنَّبَّاش سارقًا، وتسمية من يأخذ الأمْوَال من الحسابات البَنْكِيَّة بواسطة الاتصالات هل يسمى سارقًا؟ ومن أمثلته أيضًا تسمية اللائِط زَانِيًا، إلى غير ذلك من أمثلة ما ذكره المؤلف هنا من إثبات أحكام الخمر والتحريم والحَدّ على شارب النبيذ.

فصلٌ: في تقاسيم الأسماء:

وهي أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق.

أما الوضعيَّة فهي الحقيقة، وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي.

وأما العرفيَّة فنوعان: أحدهما: تخصيص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته، كاسم الدابة لذوات الأربع.

---

* **قوله: تقاسيم الأسماء:** هذه هي المسألة الأخرى التي ذكرها المؤلف، والمراد تقاسيم الأسماء، أي: ما طرائق العلماء في تقسيم الأسماء؟

ذكر المؤلف أن الأسماء تَنْقَسِمُ أَرْبَعة أقسام:

القسم الأول: الأسْمَاء الوَضْعِيَّة: وأكثر الأصوليين يَقُولُونَ: الأَسماء اللغوية، وبَعْضُهُم لا يَرْتَضِي اسم الوضعية؛ لأنه يشعر بأن اللغة اصطلاحية قد تواضع الناس عليها، ولا يمتنع أن يُقَال بأن الله هو الذي وضعها، فتكون وضعية بهذا المعنى، والكلام الوضعي هو الحقيقة اللغوية، والمراد بالحقيقة: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي، والمراد باللفظ الكلام الذي هو أصوات وحروف استُعْمِلَ ووضع في موضوعه؛ أي: في معناه وفي دلالته الأصلية التي ثَبَتَتْ بِأَصْل اللغة، ولا إشكال في وجود الحقائق اللغوية وهي مبدأ التَّخَاطُب والتفاهم بين الناس.

القسم الثاني: الأسماء العُرْفِيَّة: بِحَيْث يأتي أهل العُرْف فيخصُّون الاسم بجزء من أجزائه أو ينقلونه إلى محلٍّ آخر، وذكَرَ المؤلف أن الأسْمَاء العُرْفِيَّة تَنْقَسِم إلى نوعين بناء على ما سبق:

والثاني: أن يصير شائعًا في غير ما وضع له أولًا، بل هو مجاز فيه كـ«الغائط»، و«العذرة»، و«الراوية».

فالغائط: المكان المطمئنُّ، والعذرة: فناء الدار، والراوية: الجمل المستقى عليه.

فصار أصل الوضع منسيًّا والمجاز معروفًا سابقًا إلى الفهم بعرف الاستعمال لا بالوضع.

النوع الأوَّل: تخصيص عرف الاستعمال من أهل اللغة للاسم لبعض مسمياته، فيكون هناك اسم يدل على معانٍ متعددة في اللغة، فَيَأْتِي أهل العرف فيخصُّونه ببعض المسميات، مثال ذلك: كلمة (النص) في اللغة كل ما ارتفع، ثم بعد ذلك حصروه في كل ما ارتفع ووضح. أما في اصطلاح الأصوليين فالمراد بالنص: اللَّفْظ الواضح الذي لا احتمال في دلالته، فقامُوا بِتَخْصِيص الاسم ووَضَعُوه لبعض معانيه، ومثَّل المؤلف باسم الدابة؛ فإنها في اللغة لِكُلِّ ما يدُبُّ على الأرض، فجاء أهل العُرْف فخصُّوه بذوات الأربع، فإنَّها هي الَّتِي تُسَمَّى دابةً، فلا يسمون الثعبان دابة؛ لأنه ليس من ذوات الأربع.

النوع الثاني: هو استعمال اللفظ في محلٍّ غير محلِّه الأصلي، ثم يشيع بين الناس بالعموم أو عند طائفة كأهل الفنون، فيكون هناك لفظ له معنى في أصل اللغة فَيَأْتِي أهْلُ العُرْف فيتَعَارَفُون على نقله إلى مَعْنًى آخر، ومَثَّلَ لَهُ بِثَلاثَةِ أمثلة: المثال الأول: لفْظَة الغائط؛ فإن الأصل في كلمة الغائط المكان المنخفض، لهذا يقولون: غوطة دمشق؛ لأنها منخفضة، ثم بعد ذلك نُقِلَ هذا الاسم إلى تسمية الخارج النَّجِس بهذا الاسم؛ لأنهم يقضون حاجتهم في المكان المنخفض، وبالتالي سمَّوا الخارج الذي يخرج عادةً في مثل هذا المكان بهذا

وأما الشرعية: فالأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع كالصلاة والصيام.

الاسم ، ومثله اسم العذِرة ؛ فإن الأصل إطلاق هذا الاسم على فناء الدار، ثم بعد ذلك سَمَّوا الخَارِجَ النجس بهذا الاسم ؛ لأنهم لا يقضون حاجتهم في داخل بُيُوتِهِم وإنما يقضونه في الخارج، وبالتالي سُمِّيَ هذا الخارج باسم العَذِرة، ومثله لفظ : الرَّاوِيَة ؛ فإن الأصل أن يُطْلَقَ على الجمل الذي يوضع الماء عليه ويُجْلَب به الماء، ثم بَعْد ذلك نُقِلَ اسْمُ الرَّاوِيَة إلى مَنْ يَرْكَبُ الجَمَل مِنَ النِّسَاءِ أَو مِنَ الرجال، يقال: فلان راوٍ يعني: ينقل الماء، ثم بعد ذلك سُمِّيَ مَنْ ينقل الأشعار ويحفظها راويةً ؛ وذلك لأن الناس تَرْوَى نفوسهم من هذه الأشعار أو هذه الأخبار، وبعد زَمَن نُسِيَ الوَضْعُ اللُّغَوِيّ، وأَصْبَحَ المجاز هو المُنْتَشِر بين الناس وهو الذي يسبق إلى الأَفْهَام، هذا بحسب العرف الاسْتِعْمَالِي، وليس بأصل الوضع اللغوي.

ويُلاحظ مما تقدم أنه ليس المراد هنا الاسم الدال على ذات، فالأفعال أيضا فيها حقائق لغوية وحقائق عُرْفِيَّة وحَقَائِق شرعية، وكذلك تراكيب الْجُمَل فيها حَقَائِق لغوية وحقائق شرعية ؛ ولذلك مثلًا كلِمَة : القَوَاعِد الفقهية لها حقائق لغوية ولَهَا حقائق اصطلاحية، أصبحت كلمة واحدة.

القسم الثالث من أنواع الحقائق: الحقيقة الشرعية: والمراد بالحقيقة الشرعية: أسماء نَقَلَ الشرع معناها من المعنى اللغوي إلى مَعْنًى آخر، ومِن أَمْثِلَةِ ذَلِك: الصِّيَام فإنه في أصل اللغة يعني: الإمساك. ومنه قول مريم عليها السلام: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا﴾ [مريم:٢٦] أي: إمساكًا عن الكلام، فنَقَلَ

وقيل: لم ينقل شيء ؛ لكن اشترط للصحة شروط؛ ....

الشَّارِع لفظة الصيام من هذا المعنى إلى معنى آخر، وهو ترك تَنَاوُل المفطرات مِنَ الأكل والشرب والجماع ونحوها مِنَ الفَجْرِ إِلَى غروب الشمس، فهذَا نَقْل للفظ عن معناه اللُّغَوِيّ إلى معنى آخر.

ومثله لفظة الزَّكَاة فإنها في أصل اللغة تَعْنِي الطهارة، نُقِلَتْ بعد ذلك إلى إخراج جزء من المال.

ومنه قول الشاعر:

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ ... تَحْتَ الْعَجَاجِ وَخَيْلٌ تَعْلُكُ اللُّجُمَا(١)

يعني هنا: خيل تُمسك عن الحركة وخيل ليست كذلك.

والجمهور يُثْبِتُونَ وُجُود حقيقة شرعية، وأن الشرع قد يتصرَّفُ في الألفاظ وقد ينقلها من معناها اللُّغَوِيّ إلى معنى آخر، واسْتُدِلَّ عَلَى هذا بِوُجُود هذه الألفاظ المنقولة بحسب الوضع الشرعي.

وذهب الباقِلاني وتبعه جماعة إلى أنه لا يوجد هناك حقائق شرعية(٢)، وقال عن هذه الأمثلة السابقة: هذه الأمثلة إنما قَيَّدَها الشارع بشروط، وإلا فَهِيَ بَاقِيَة على المعنى اللغوي؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب، كما في قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، فلو قلنا بأن الشرع ينقل الألفاظ من معناها اللغوي

---

(١) هذا البيت للنابغة الذبياني. كما في تهذيب اللغة (١٢/١٨١) ولسان العرب (١٠/٤٧٠) تاج العروس (٢٧/ ٢٨٢).

(٢) نسب أبو الحسين البصري هذا القول للمرجئة، ونسبه الشيرازي لبعض الشافعية، ونسبه ابن السبكي للقاضي أبي بكر. انظر: المعتمد (١/١٨) التبصرة (١٩٥) المستصفى (ص: ١٨٢، ١٨٣)، روضة الناظر (١/٤٩٣ - ٤٩٥) رفع الحاجب (١/٣٩٥).

كالركوع والسجود؛ لأن القرآن وكلام الرسول عربيٌّ، وليس ذلك في لسانهم، وليس ذلك بصحيح؛ لأن ما تصوَّره الشَّرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسامٍ معروفة، ولا يوجد ذلك إلا بنقل، أو تخصيص كتصرُّف أهل العرف.

وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية، ولا يكون مجملاً.

وحكي عن القاضي: أنه يكون مجملاً، وهو قول بعض الشافعية.

إلى معنى آخر جديد لكان القرآن ليس بعربي، وهكذا أيضًا في كلام الرسول ﷺ فإنه عَرَبِيٌّ، لو قلنا بأنه يُقَرِّرُ حَقَائِق شرعية جديدة لم يَكُنْ كَلامه عربيًا.

وأجيب عن هذا: بأن العرب أجازوا بأفرادهم أن ينقلوا اللَّفْظ مِنْ مَعْنَاه الأصلي إلى معنى آخر له صلة به كما في الحقيقة العُرْفِيَّة، ومع ذلك فإن الحقائق العُرْفِيَّة مِنْ لُغَةِ العَرَب، فهكذا في الحقيقة الشرعية نَقْل الشَّارِع لها لا يعني أنها ليست بلغة عربية، ويتَرَتَّبُ عَلَى هذا أنه إذا تَرَدَّدَ لَفْظُ الشارع بين الحقيقة الشرعية وبين الحقيقة اللغوية فإنه يُحْمَل على الحقيقة الشرعية دُونَ الحَقِيقَة اللُّغَوِيَّة، وهذا هو قول جماهير أهل الأصول؛ لأن الشارع يخاطب الناس باصطلاحه وبالحقائق الشرعية التي قَرَّرَها.

* **قوله: وحكي عن القاضي: أنه يكون مجملاً، وهو قول بعض الشافعية:** أي: إذا وَرَدَ لَفْظ له معنى لُغَوِيّ وآخر شرعي فإنَّه يُتَوَقَّف فيه حتى يأتي دليل يوضح المراد منه، وهذا القول خطأ؛ لأن الشارع لا يُقَرِّر حقائق لغوية وإنما يقرر أحكامًا بناء على الحَقَائِق الشَّرْعِيَّة، ونَسَبَ المؤلف إلى بعض الشافعية بأنه حينئذٍ يكون مجملاً، والصواب أنه يُحْمَل على الحقيقة الشرعية؛

والأولى ما قلناه.

لأنها مَعْهُود الشارع في خطابه.

وسبب مخالفة الباقلاني ومن تبعه من المرجئة في هذه المسألة هو أنهم يرون أن الألفاظ لا تدل على معنى بنفسها، بل لا بد أن يكون معها قرينة، فهم في حقيقة الأمر ينفون الحقيقة اللغوية، ويرون أنها لا تدل على معانيها إلا بِوُجُودِ قَرِينة؛ لأن الكلام عندهم هو المعاني النَّفْسِيَّة، والأصوات والحروف عِبَارَة عَنِ الكلام وليست كلامًا في نفسها؛ ولذلك يَقُولُون: هذه الألفاظ لا تَدُلّ على مَعْنًى إلا إذا كانت معبرة عن معنى نفسي، ولا تكون مُعَبِّرَة عن المعاني النفسية إلا إذا وُجِدَ معَهَا قَرِينَة، وهذا من أشنع المذاهب في نَتِيجَتِهِ وأَثَرِهِ؛ لأنه يؤدي إلى إلغاء فهم الكتاب والسنة، ومجرد تصوره يدل على بطلانه، أي: يترتب عليه أن قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢] هو عَيْنُ قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ولا يَدُلُّ عليه من المعاني إلا لوجود القرائن، فإذا لم يكن هناك قَرَائِن فاللفظان متساويان، وهذا -كما تقدم- مجرَّدَ تصوُّره يدل على بطلانه.

وأما المجاز: فهو اللَّفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح...

القسم الرابع: المجاز: والمجاز على أنواع: المجاز المطلق، والاستعارة، والكناية وغيرها من الأنواع، ولعله يأتي تفاصيل ذلك فيما يأتي.

والمجاز: هو اللَّفْظ المُسْتَعمل في غير الموضوع اللُّغَوي لكن يكون على وجْهٍ يصح، من أمثلته: إذا قلت: رأيت أسدًا يخطب، فالأصل في كلمة الأسد أن تُطْلَقَ على الحيوان المعروف المفترس، لكنها هنا أطلقت على الرجل الشجاع، فـ(الأسد) في هذه الجملة لفظ اسْتُعْمِلَ في غير موضوعه على وجْهٍ يصح.

وإثبات المجاز هو قَوْلُ جَمَاهِير الأصوليين وجماهير أهل اللغة[1]، وقد استدلوا على ذلك بوجود ألفاظ مجازية تكلم بها العرب في كلامهم، حتى ذهبوا إلى أن في القُرْآن ألفاظًا مجازية، مثل قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، مع أنَّ المراد سؤال أهل القرية.

والقول الثاني في هذه المسألة: إنَّه لا يوجد مجازٌ في لغة العرب[2]، واستدلوا على ذلك بأنَّ الأصل في الكلام أن يكون صدقًا، لا يصح أن تُقَرِّر العرب في لغتها كلامًا كاذبًا، والمجاز يجوز نَفْيُهُ وتَكْذِيبُهُ، وقالوا بأن الأمثلة التي أُورِدَتْ لَيْسَ فِيهَا مجاز، وإنما فيها اسْتِعْمَال لُغَوِيّ صحيح على وجهه.

ومَنْشَأُ الخلاف في هذه المسألة هو أَنَّ النَّظَرَ إلى الكلام هل يكون إلى مفرداته أو يكون إلى جُمَلِهِ؟ فعندما تنظر إلى كلمة (الأسد) وحْدَهَا في قولك:

---

(١) انظر: المستصفى (ص: ١٨٦)، روضة الناظر (١/ ٤٩٩)، البحر المحيط (٣/ ٤٢ - ٤٦).
(٢) انظر: البحر المحيط (٣/ ٥٠).

....

رأيت أسدًا يخطب، فحينئذ تقول: هذا مجاز؛ لأن هذه الكلمة في الأصل تدل على حيوان مفترس، أما إذا نظرت إلى الجملة كاملة: رأيت أسدًا يخطب؛ فإن العرب لا تقول: أسدًا يخطب على الحيوان المفترس، وبِالتَّالِي يقولون: الوضع اللغوي لهذه الكلمة (أسد يخطب) هو الرجل الشجاع، فمن نظر إلى الكلمة المفردة أثبت المجاز، ومَنْ نَظَرَ إلى الجملة نفى المجاز.

أيهما أولى أن يُنظر إلى الكلمة المفردة أو إلى الجُمْلَة التَّامَّة؟

نقول: العرب تنظر إلى الجُمَلِ فِي كلامها، ولا يَسْتَسِيغُون أن يتكلم الإنسان باللفظ المجرد المفرد؛ ولذلك يُعاب على من يقول في ذكره: الله الله، فهذه ليست جملةً، وليس لها معنى حتى يأتي بجملة لها معنى، كقوله: الله أكبر، سبحان الله، فهذه لها معنى. وعلى هذا فيمكن القول: إن الأظهر أنه يُنْظَر إلى الجملة التامَّةً. ثُمَّ إن العرب تُلْحِق بالكلمة ما يقلل من مدلولها، وقد ينقله بالكلية كما تقول: له عَلَيَّ عشرة إلا ثلاثة، معناها: سبعة، فإذا جاء إنسان وقال: أنظر إلى كلمة عشرة وحدها ولا أنظر إلى ما اقْتَرَن باللفظ من استثناء أو صفة أو حال أو غاية أو نحو ذلك، بل ننظر إلى الكلام تامًّا.

ولا بدَّ للمجاز من شرطين:

الشرط الأول: أن يكون هناك جامعٌ مُشْترك بَيْن الحقيقة والمجاز، أمَّا إذا لم يَكُنْ هُنَاك معنًى مشتركٌ فإِنَّهُ لَا يَصِحُّ حينئذ التجوُّز في الكلام، مثال ذلك: لَوْ جَاءَنَا إنسان وأطلق على حبَّةِ الذُّرة اسم: فِيل، فنقول: لا يوجد معنى مشترك، وبالتالي لا يصح هذا التجوُّز.

بأمور:

أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة كالشجاعة في الأسد دون البخر.

الثاني: سبب المجاورة غالبًا كالمزادة، والظَّعينة، والراوية.

الشرط الثاني: أن يكون هناك قَرِينَة تُوَضِّح أن المعنى اللُّغَوِيّ الأصلي ليس مُرَادًا في هذا السياق، فعندما قلت: رأيتُ أسدًا يخطب، فهناك معنى مشترك بين الرجل الشجاع وبين الأسد وهو الشجاعة، وهناك قرينة وهو قَوْلُك: يخطب.

* **قوله: بأمور:** ذكر المؤلف من أنواع ما يثبت به المجاز أمور:

الأول: الاشتراك في المعنى، فإذا كان هناك اشتراك في المعنى بين محلين فلا مانع من إطلاق اسم المحلين على المحل الآخر لاشتراكهما في المعنى، ولا بد أن يكون معنى مشهورًا معروفًا، فحينما قلت: (رأيتُ أسدًا يخطب) فالمشهور في الأسد هو الشجاعة، والأسد من صفته أنه عنده بخر، أي: رائحة في الفم، لكن هذه ليست صفة مشهورة، وبالتالي لا يَصِحُّ أن يطلق على مَنِ اتَّصَفَ بهذه الصفة اسم الأسد مثلًا. ولو جاءنا إنسان وأطلق على شخص اسم ثعلب، وقال: السبب في هذا أن لون جلده يشابه لون الثعلب، نقول: هذا لا يصحُّ؛ لأنَّ المعْنَى المشهور في الثعلب المراوغة، فحينئذ لا يُطْلَق إلا على من كان مُراوغًا.

الوجه الثاني: نقل اللفظ من معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي بسَبَب المجاورة، كما أطلقنا في الرَّاوِيَة، وأَطْلَقْنَا اسم المزادة، فإن اسم المَزَادَة في الأصل: الطعام الذي يُتَزَوَّد منه ثم أُطلِق على الجِراب الذي يُوضَع فيه الطعام،

الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به كقولهم: الخمر محرمة، والمحرم شربها، وكإطلاقهم السبب على المسبب، وبالعكس.

الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة:٩٣].

وهكذا أيضًا اسم الظَّعينة؛ فإن الأصل أن اسم الظعينة يُراد بِهِ الجَمل الذي بَقِيَ في مكانٍ ولزِمَه، ثم نُقِلَ بَعْدَ ذلك إلى المرأة التي تَبْقَى في المكان ولا تُغادِرُهُ، وهكذا أيضًا في لفظ الراوية.

الأمر الثالث ممَّا يقع فيه الاشتراك بين الحقيقة والمجاز: الاتصال، فأي أمرين يتصل بعضهما ببعض فلا مانع من التجوُّز عن أحدهما باسم الآخر، وهذا له أنواع كثيرة.

قال: من ذلك الخمر محرمة، مع أن الخَمْر ذات، والذَّوات لا يصدق عليها الحكم الشرعي، وإنما المراد الشرب؛ لأنه هو الاستعمال الغالب في الخَمْر، ومِثْلُ هَذَا إطلاق السبب على المسبب والنَّتيجة، فإنه مِنْ بَابِ التَّجَوُّز؛ ولذلك تقول: رَعَتِ الغَنَمُ المطر، وهي إنما رَعَتِ النَّبات الذي كان سببه نزولَ المطر.

النوع الرابع: حذف المضافِ وإقامةُ المضاف إليه مقامَه، فالمضاف والمضاف إليه مركَّبان كالكلمة الواحدة، يقال مثلًا: قلم زيدٍ، أصبحت كلمةً واحدةً تدلُّ على معنًى واحدٍ، وقد يُحْذَف المضاف ويَبْقَى المضاف إليه، مَثَّلَ المؤلِّف له بقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] معناه: واسأل أهل القرية. يقول شيخ الإسلام: اسم القرية لا يكون على المباني المجردة حتى يكون فيها سكان،

ولكلّ مجاز حقيقة.

ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجازًا.

وبالتالي ليس هذا من أنواع هذا النوع، وقوله: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]؛ أي: أشربوا حب العجل، فحذف المضاف وهو الحُب، وبقي المضاف إليه[(١)].

* **قوله: ولكلّ مجاز حقيقة:** أي: إذا وجد مجازٌ فلا بد أن يكون له حقيقة.

* **قوله: ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجازًا:** هذه الأمور المشتركة بين الحقيقة والمجاز إنما ذكرها المؤلف على جهة التمثيل، وإلا فهناك أنواع كثيرة من أنواع التوافق والتشاكل بين الحقيقة والمجاز أوصلها بعضهم إلى عشرات، والقاعدة في هذا أن يكون هناك مشاكلة أو اتِّصالٌ بين الحقيقة والمجاز، فإذا وُجِدَ المجَاز فلا بدَّ أن يكون له حقيقة، لكن قد توجد حقائق ليس معها مجاز؛ لأنه يلزم من استعمال اللفظ في غير ما وُضِعَ له أن يكون له موضوع أصلي، ولا يَلْزَمُ مِن استعمال اللفظ في معناه الأصلي أن يكون له معنى آخر، إذا لا يُحْمَل اللفظ على المجاز إلا إذا وُجِدَ دَلِيل يَدُلُّ عليه.

أمَّا صَرْف اللفظ من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي دون دليلٍ فهذا باطلٌ وغَيْر مقبولٍ ومِن أنواع التأويل المحرَّم؛ لأنَّ العرب في لغتها لا تريد بالكلام إلا المعنى الحقيقي، إلا إذا وُجِدَتْ قَرِينَة ودليلٌ يدلُّ على أنَّ المعنى

---

(١) انظر: كلام شيخ الإسلام ابن تيمية عن المجاز في هذه الآيات في مجموع الفتاوى (١١٢/٧، ١١٣)، (٦٤٣/٢٠) (٤٧٦/٢٠).

ومتى دار الأمر بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة، ولا يكون مجملاً إلا أن يدلَّ دليل على إرادة المجاز؛ لأنه لو جعل مجملاً تعذَّرت الاستفادة من أكثر الألفاظ، واختلَّ مقصود الوضع وهو التَّفاهم؛ ولأن واضح الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه.

الحقيقي غيرُ مراد.

* **قوله: ومتى دار الأمر بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة:** كان ينبغي أن يقول: مَتَى دار اللفظ؛ لأن الكلام في الألفاظ، فإذا تَرَدَّدَ اللفظ بين الحقيقة والمجاز فلا يُقَال بأنَّه مجملٌ ويتوقَّف فيه، بل يُحْمَل على الحقيقة، إلا إذا وُجِدَ دليلٌ يدل على أنَّ المجاز هو المراد، وهناك ثلاثة أدلَّة على ذلك:

الدليل الأول: إنَّنا لو جعلنا اللفظ المتردِّد بين الحقيقة والمجاز مجمَلاً لأدَّى ذلك إلى إلغاءِ مَقْصُود اللغة، وهو التخاطب بين الناس؛ لأنَّ كلَّ لفظٍ يحتمل أن يكون مجازًا، وبالتالي يُؤَدِّي إلى تعطيل الألفاظ لِتَرَدُّدِها بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ولأنَّ واضع اللغة إنما وضعها للمعنى الأصلي، فصَرْفُها إلى معنى آخر بدون دليل، هذا يُخَالِف المعنى الذي من أجله وضعت اللغة.

الدليل الأول: أننا لو جعلنا اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز مجملاً؛ أي: لا يُفْهَم المراد منه ويتوقف فيه، فإننا لن نتمكن من استعمال أكثر الألفاظ في التعبير عن مرادنا؛ لأنَّ السامع قد يتردَّد فيها ويتوقف لتردُّدها بين الحقيقة والمجاز، وهذا يؤدي إلى عدم حصول مقصود وضع اللغة، وهو وجود لُغَة مُشْتَرَكة يتفاهَمُ الناس بها ويتخاطبون بها ويَفْهَمُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا.

الدليل الثالث: أن واضع اللغة إنما وَضَعَ هذه الأسماء لمعانٍ، فمُجَرَّد استعمالها يُفْهَم من المعنى الأصلي.

فصلٌ:

ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين:

أحدهما: سبق الفهم من غير قرينة.

والثاني: صحة الاشتقاق من أحد اللفظين؛ كالأمر في الطلب حقيقة، وفي الشأن مجاز؛ لأنه لا يقال فيه «أمر» ولا غيره.

---

* **قوله: ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين:** أي الفروق بين الحقيقة والمجاز:

الفرق الأول: إنَّ الحقيقة تسبق إلى الذِّهن، بخلاف المجاز؛ فإنَّه لا بدَّ معه من دليلٍ.

الفرق الثاني: إنَّ الحقيقة لا تحتاج إلى قرينةٍ أو دليل، بخلاف المجاز فلا بد أن يكون معه قرينة.

الفرق الثالث: وهو أَنَّ مَنِ ادَّعَى أنَّ اللَّفظ للحقيقة لا نُطَالِبه بدليلٍ، أمَّا مَنِ ادَّعَى أنَّ اللفظ للمعنى المجازي فنطالبه بالدليل، إذا وُجِدَ عندنا لفظ في وصية أو في حكم قضائي أو في أوقاف فالأصل أن نحمله على المعنى الحقيقي ولا نصرفه إلى المعنى المجازي إلا بدليل.

الفرق الرابع: يجوز الاشتقاق من الحقيقة بخلاف المجاز فإنَّه لا يُشْتَقُّ منه، ومَثَّلَ ذلك المؤلِّفُ بالأمر، فكلمة الأمر في الأَصْلِ تطلَق على الطَّلبِ: أمرَه، أي: طلَبَ منه، وهذا هو المعنى الحقيقي، فجاز لنا أن نشتق منه فنقول: آمر، ومأمور، وأوامر، ومأمورات. بخلاف دلالة لفظ الأمر على الشأن في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧] أي: ما شأنه، فإنه معنى مجازي، ولذا لا تأت منه اشتقاقات أخرى. وبعض العلماء يرى جواز الاشتقاق من المجاز.

فصل:

الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة، وهو مفيد وغير مفيد.

في تعريف الكلام وأقسامه:

* **قوله: الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة:** يعني أن هذا المسموع الذي تَسْمَعُهُ الآذان وتنطقه الألسنة هو بنفسه الكلام، وهذا مَذْهَب جماهير الأمة ومذهب أهل السنة والجماعة قَاطِبَة، ومذهب أكثر الطوائف(١).

والأشاعرة يقولون: الكلام هو المعاني النفسية، وأما الأصوات والحروف فهذه ليست هي الكلام، وإنما هي مفسر للكلام وعبارة عنه(٢).

وكلامهم مردود باطل بالنصوص الكثيرة الدالة على أن الكلام هو عَيْنُ المسموع، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥] في نصوص كثيرة تدل على أن هذا القرآن المسموع هو بعينه كلام الله، وهذا القرآن المتلوّ بعينه هو كلام رب العزة والجلال.

وبعضهم استدل ببيت منسوب للأخطل:

---

(١) انظر: العدة لأبي يعلى (١/١٨٥)، روضة الناظر (١/٥٠٥)، التحبير شرح التحرير (٣/١٢٥٢ - ١٢٥٤).

(٢) انظر: المستصفى ص: (٨٠) البحر المحيط (١/١٦٨)، (٢/١٨٠، ١٨١)، تشنيف المسامع (١/٤١٢)، حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (١/٦٦، ٦٧)، شرح مختصر الروضة (٢/١١)

وخصَّه أهل العربية بالمفيد، وهو: المركب من مبتدأ وخبر ....

إنَّ الْكَلامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلاً(١)

وهذا القول قَوْل باطل، والاعتماد على هذا البيت اعتماد باطل، والأَخْطَل نَصْرَانِي والبيت لم يَثْبُتْ لَهُ، والنَّصَارى يخطئون في معنى الكلمة، ثم إن بيتًا واحدًا من العرب لا يصح أن نجعله هو لغة العرب.

والكلام ينقسم إلى قسمين:

الأول: كلام مفيد: مثل: جاء خالد. فالكلام المفيد هو الجملة التامة على مَعْنًى مستقل.

الثاني: كلام غير مفيد: مثل: إن جاء زيد. فهذا كلام غير مفيد؛ لأنه لا يُفهم مَعْنَاهُ، والكلام غير المفيد هو ما لا يَدُلُّ عَلَى مَعْنًى مستقلٍّ.

* **قوله: وخصَّه أهل العربية بالمفيد:** أن: أن أهل العربية يخصون الكلام بالمفيد، وأما غير المفيد فإنهم لا يسمونه كلامًا؛ ولذا قال ابن مالك:

كلامُنا لفظٌ مفيدٌ كاستقمْ ... واسمٌ وفعلٌ ثم حرفٌ الكَلِمْ(٢)

ففسَّرُوا الكلام بأنه المفيد، والكلام لا بد أن يكون في جملة، وأقلها كلِمتان، وقد قسمها المؤلف إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الجملة الاسمية التي يكون فيها مبتدأ وخبر، كقولك:

---

(١) البيت ليس في ديوان الأخطل. انظر: ملحقات ديوان الأخطل ص (٥٠٨) والبيت من شواهد ابن يعيش في شرح المفصل (١/ ٣١) وشرح الجمل لابن عصفور (١/ ٨٥) والتذييل والتكميل ص(١٨) وشرح شذور الذهب ص (٣٥) معجم شواهد العربية (١/ ٢٧١).

(٢) ألفية ابن مالك ص: (٩).

أو فعل وفاعل، أو حرف نداء واسم، وما عداه إن كان لفظةً واحدة فهي كلمة وقول، وإن كثر فهو كلمٌ.

والمفيد: نصٌّ، وظاهرٌ، ومجملٌ.

محمد قائم.

القسم الثاني: الجملة الفعلية التي فيها فعل وفاعل، كقول: قام محمد.

القسم الثالث: حَرْفُ النِّدَاء والاسم الذي يليه، كقولك: يا محمد. وهذا يكون من الجمل الفعلية، كأنهم يقولون: أناديك يا محمد.

قال: (وما عداه) أي: ما عدا الكلام المفيد، إن كان لفظةً واحدة فهذا يسمى كلمة، مثل: شجرة، سماء، أرض، وكذلك قد يُطْلَق عليها قَوْل، وما عدا المفيد إن تَعَدَّى فإنه لا يسمى كلمةً ولا كلامًا وإنما يسمى كَلِمًا.

* **قوله: والمفيد: نصٌّ، وظاهرٌ، ومجملٌ:** أي: ينقسم الكلام المفيد والكلمة المفيدة إلى ثلاثة أقسام، يقول رسول الله ﷺ: «**أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لَبِيدٍ: ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ**»(١).

فهنا قال ﷺ: (**كلمةً**) وفسرها بجملة.

فالكلمة المفيدة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: نصٌّ، وظاهرٌ، ومجملٌ.

القسم الأول: النص، وهو مأْخُوذ من منصة العَرُوس، وهو المكان المُرْتَفِع؛ ولذا قال في الحديث: «**فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ**»(٢)، أي: أقدم عليها.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٦١٤٧) ومسلم (٢٢٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٦٦٦) ومسلم (١٢٨٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال في النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/٦٤): النَّصُّ: التَّحْرِيكُ حَتَّى يَسْتَخرِجَ أَقْصَى سَيرِ النَّاقَةِ. وأصلُ النَّصِّ: أَقْصَى الشَّيْءِ وغايَتُه. ثُمَّ سُمِّي بِهِ ضَرْبٌ مِنَ السَّيْرِ سريعٌ.

فالنص: ما يفيد بنفسه من غير احتمال؛ كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة:١٩٦].

وقيل: هو الصريح في معناه.

وحكمه المصير إليه، ولا يعدل عنه إلا بنسخ.

---

* **قوله: ما يفيد بنفسه من غير احتمال:** (ما يفيد) لإخراج الكلام المهمل، (بنفسه) لإخراج الحروف، (من غير احتمال) لإخراج الظاهر؛ فإنه يحتمل، وَمَثَّل له المؤلف بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] هل يمكن أن يكون المراد بها: تسعة ونصف، أو عشرة ونصف أو إحدى عشر؟ لا يمكن؛ فإن هذه لا تحتمل، فهذا يُسَمَّى نصًّا.

* **قوله: وقيل: هو الصريح في معناه:** أي هناك من يقول بأن النص هو الصَّرِيح في معناه، بمعنى أنه لو ورد عليه احتمال وهذا الاحتمال غير متأيد بدليل فإنه لا يحتاج مع كونه نصًّا، مع الأول، أي احتمال يخرجه من كونه نصًّا وهذا المنهج الثاني أظهر، إذ لا يخلو كلمة أو جملة من وجود احتمال فيها ولو قليلة.

* **قوله: وحكمه المصير إليه، ولا يعدل عنه إلا بنسخ:** أي حكم النص أنه يجب العمل به، ويجب المصير إليه، ولا يوجب العدول عنه، إلا إذا ورد نسخ.

وأحيانًا قد يُطْلَق لفظ النص والمراد به الدليل اللفظي، ومن ذلك النصوص من الكتاب والسنة ما تريد بها الدليل اليقيني فقط، وإنما يدخل معها الأدِلَّة اللفظية ظنِّيَّةً وقطعيَّةً.

وقد يطلق اسم النص على الظَّاهر؛ فإن النص في اللغة: الظهور، كقولهم: نصَّت الظبية رأسها: إذا رفعته.

وقد يطلق النص على ما لا يتطرَّق إليه احتمال يعضِّده دليل.

والأول أولى دفعًا للترادف والاشتراك.

---

* **قوله: وقد يُطْلَق اسمُ النَّصِّ على الظَّاهر:** أي إن النَّصَّ معناه في اللغة الظهور، كقوله: نَصَّتِ الظبية رَأْسَهَا: إذا رَفَعَتْه.

* **قوله: وقد يطلق النص على ما لا يتطرَّق إليه احتمال يعضده دليل:** هذا تعريف آخر للنص.

وبذلك نعلم أن ما يعبر عن حقيقة النص ثلاثة:

الأول: ما يُفِيدُ بِنَفْسِهِ مَعْنَى الاحتمال، فهذا لا يرد عليه، أي: احتمال.

والثاني: أن النص هو الصَّرِيح في معناه، أو بجملة أخرى: ما لا يتطَرَّق إليه احتمال معضودٌ بدليل.

والثالث: إطلاق لفظة النصِّ على الدليل اللَّفظي الذي له معنًى، سواء كان ظنيًّا أو قطعيًّا.

* **قوله: والأول أولى دفعًا للترادف والاشتراك:** اختار المؤلف القول الأول، قال: (دفعًا للترادف والاشتراك).

والظاهر: ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى، مع تجويز غيره.

أو ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر.

وحكمه: المصير إليه ولا يعدل عنه إلا بالتأويل.

القسم الثاني من أقسام الكلام المفيد: الظَّاهر، والمراد بالظُّهور: الخُرُوج والبروز.

وفسَّره في الاصطلاح بقوله: (**مَا يَسبِق إلى الفهمِ منه عند الإطلاق معنًى، مع تَجْوِيزِ غَيْرِهِ**)، فاللَّفظ الظاهر يَسْبق إلى الذِّهن منه معنى عند إطلاقه، وإن كان الذهن قد يُجَوِّز أن يكون المراد غير ذلك المعنى.

وفسره بتفسيرٍ آخر فقال: (**أو مَا احتملَ معنيين هو في أحَدِهِمَا أظْهَر**)، أي: هو اللَّفظ الذي يحتمل معنيين، لكن هذا اللفظ في أحد المعنيين أَظْهَر وَأَرْجَح.

مثال: جاء أسد، الظاهر أنه حيوان مفترس، وقد يُرَاد منه الرَّجُل الشجاع، فنحمله على الظاهر، ومثل قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[الفاتحة: ٣] كلمة (الدين) هنا قد يراد به الطاعة، وقد يراد به الجزاء، فهذا لفظ متردد، هل هو في أحدهما أرجح؟

نقول: نعم؛ في الجزاء أرجح؛ لأن الجزاء لا يكون إلا يوم القيامة، بخلاف الطاعة فإنها في الدنيا.

حكم الظاهر:

قال: وحكمه المصير إليه ولا يعدل عنه إلا بالتأويل: أي يجب العمل به ويجب المصير إليه، ولا يجوز أن يُتْرَكَ اللفظ الظاهر إلا إذا كان هناك تأويل.

وهو: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح؛ لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلَّ عليه الظاهر.

ولفظة التأويل تُطْلَقُ عَلَى ثلاثة معان:

الأول: التفسير: مثل تفسير ابن جرير اسمه: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» أي: تفسير.

الثاني: ما يَؤُول إليه الكلام نتيجة شيء: كما في قوله: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ﴾ [يوسف: ١٠٠] أي: حَقِيقَتها.

الثالث: صرف اللفظ عن المعنى الظاهر له.

فالأول والثاني لا إشكال فيهما ولا تدخل معنا هنا.

أما النوع الثالث وهو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، إن كان صحيحًا فهو مقبول، وإن كان باطلاً فهو مردود.

ويَكُون التأويل صحيحًا أو باطلا حسَب الأدلة والقرائن التي تكون معه؛ فإن كان معه أدلة صحيحة فهذا تأويل صَحِيح مَقْبُول. مثال ذلك: قال الله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٠٣]؛ أي: يجوز للحاج أن يغادر منى في اليوم الثاني عشر إذا تعجَّل، والتعجل بالبدن وليس بالنية، كإنسان نوى التعجل ولكن بقي ولم يخرج إلا بعد الغروب، فالتعجُّل حقيقي بالبدن ولا يَصِحُّ صَرْفه إلى التعجُّل بالنية إلا بالدليل.

قال المؤلف في تفسير التأويل: **(لاعتضاده بدليل)**، أي: يكون التأويل صحيحًا لاعتضاده بدليل يصير الدليل به أغلبَ على الظن مِنَ المعنى الذي دلَّ

فقد يكون الاحتمال بعيدًا جدًّا فيحتاج إلى دليل قوي.

وقد يكون قريبًا فيكفيه أدنى دليل.

وقد يتوسَّط فيحتاج دليلاً متوسطًا.

والدليل يكون: قرينةً، أو ظاهرًا آخر، ....

عليه الظاهر، فعندنا موازنة. إذن قَرَّرْنَا أنَّ التأويل لا يكون مقبولاً إلا إذا كان معه الدَّلِيل، فما هي أنواع هذه الأدلة، وهَلْ يُكْتَفَى بأدنى دليل أو يُؤْخَذ بالدليل القَوِيِّ؟

قلنا: ننظر الملابسات التي تكون معنا، عندنا معنيان للفظ أحدهما واضح ظاهر، والثاني بَعِيد لا يخطر على غالب أذهان الناس، فإذا كان الاحتمال بعيدًا جدًّا فنحتاج إلى دليل قوي للتأويل، فلا نصرف اللفظ عن ظاهره لهذا الاحتمال إلا بدليل قَوِيّ، وأحيانًا يكون الاحتمال قريبًا، وبالتالي لا نَحْتَاج إلى دليلٍ قَوِيٍّ، فيكفينا أدنى دليل، وقد يتوسط الأمر فنَحْتَاج إلى دليلٍ مُتَوَسِّطٍ.

ما هي أنواع القرائن أو ما هي أنواع الأدلة التي يُصْرَف بها اللفظ عن الظاهر إلى المرجوح؟

قال: الدليل قد يكون قرينةً تكون مع اللفظ، كما في قولك: رأيت أسدًا يخطب، فقولك: يخطب قرينة، فالحقيقة ليست مرادة.

وقد يكون ظاهرًا آخر بحيث نجد دليلاً يدل على معنى، ثم نجد الدليل الآخر يدل على معنى مع وجود الاحتمال فيه، فنصرفه بأدنى دليل للجمع بين الأدلة.

أو قياسًا راجحًا.

ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح.

وكل متأوَّل يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى دليل صارفٍ له.

وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها أو آحادها لا تدفعه.

وقد يأتينا دليل يدل على التأويل، لكن اعْتضد بِدَليل آخر أو بقياس راجح، فحينئذٍ نقول: يتأيد صَرْف اللفظ عن ظاهره.

* **قوله: ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح:** عندنا ظاهر وعندنا مرجوح، إذا اعْتَرَض المرجوح بالدليل كان أقوى مِنَ الظاهر عملنا به بالمعنى المرجوح، وإذا لم يكن أقوى منه نحتاج إلى دليل.

شروط التأويل: يُشْتَرط في التأويل عدد مِنَ الأمور:

الشرط الأول: أن يكون المعنى الذي صُرِفَ لَهُ اللفظ متأيّدًا بِدَلِيل.

الشرط الثاني: أن يُبيِّن أنَّ الكلام مِن اللَّفظ يحتمل المعنى الآخر الذي يراد صرف اللفظ له، قال: (**وكلُّ متأوِّل يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه**) يعني احتمال اللفظ للمعنى الآخر الذي حُمِلَ اللفظ عليه، قال: (**ثم إلى دليلٍ صارفٍ له**) أي يحتاج أيضاً إلى دليلٍ يصرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح.

* **قوله: وقد يكون في الظاهر قرائنُ تدفع الاحتمال بمجموعها، وآحادُها لا تدفعه:** اللفظ الظاهر إذا أتى دليل يدل أو يُفْهَم منه أنَّ المعنى الظاهر غير مرادٍ، لَكِنَّ المعنى الظاهر مؤيد بِقَرَائِن كثيرة متعدِّدة، فحينئذٍ لا نلتفت إلى

كتأويل الحنفية قوله ﷺ لغيلان بن سلمة لما أسلم على عشر نسوة: «أمسك منهنَّ أربعًا وفارق سائرهنَّ» بالانقطاع عنهنَّ وترك نكاحهن، إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى من الاحتمال:

التأويل؛ لأن الأصل متأيِّد بِهَذِهِ القرائن الكثيرة؛ فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٦٤] قال بعض الناس: (كلم الله) المراد به جرحه بجروح الحكمة، فالعرب تقول: فلان مكلوم؛ أي: مجروح، لكن هذا التأويل غير مقبول؛ لأنه غير متعين بدليل، بل الأدلة تدل على خلافه؛ ولذا قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٦٤] فالتكليم يَدُل على أن المراد به الكلام، ما قال: (كلومًا) بحيث يراد به الجروح، فهنا وُجِدت قرينة تَمْنَعُ التأويل وتمنع حمل اللفظ على الاحتمال الآخر؛ وذكر المؤلف أمثلة:

المثال الأول: في الحديث: «**أمسِكْ منهن أربعًا وفارق سائرهن**»(١)، فإن غيلان بن سلمة لما أسلم كان تحته عشر نسوة، ومَنْ أسْلَم وعنده عشر نسوة، قال الجمهور: يَخْتَار أربعًا ويفارق الباقي باختياره، واستدلوا عليه بحديث: «**أمسك منهن أربعًا وفارق سائرهن**»(٢).

ويرى الحنفية أن مَنْ أسلم وعنده عشر نسوة نَظَرْنا فإن كانت العقود وقَعَتْ في وقت واحد بَطَلَتْ، وإن كانت العقود متعدِّدَة زمن الوقوع فحينئذٍ

---

(١) أخرجه الترمذي (١١٢٨) وابن ماجه (١٩٥٣) ومالك في الموطأ (٢/٥٨٦) وابن حبان (٤١٥٧) والدارقطني (٤/٤٠٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/٢٩٦).

(٢) انظر: منح الجليل (٣/٣٧٠)، نهاية المحتاج (٦/٢٨٠)، كشاف القناع للبهوتي (٥/١٢٠).

وقال الترمذي في حديث غيلان بن سلمة: «والعمل على حديث غيلان بن سلمة عند أصحابنا منهم الشافعي، وأحمد، وإسحاق» سنن الترمذي (٣/٤٢٧)

أحدها: أنه لم يسبق إلى إفهام الصحابة منه إلا الاستدامة.

الثاني: تفويض الإمساك والمفارقة إليه، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضا المرأة.

الثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح: لذكر شروطه؛ حذرًا من تأخير البيان عن وقت الحاجة.

الرابع: أن ابتداء النكاح لا يختص بهنَّ.

يقول الحنفية بأننا نُصَحِّح الأول[1].

قلنا: النبي ﷺ قال: «**أمسك منهن أربعًا**»، ولم يقل: «أمسك أولهن أربعة» وأربعة نكرة فتفيد الاستغراق.

قال المؤلف هنا في هذا المثال: هناك عدد من القرائن تدل على أن المعنى الذي ذكره الحنفية لا يصح تفسير اللفظ به:

الأول: أنه قال: «أمسك» المخاطب بها الزوج، ولو كان قد أراد ابتدأ نِكَاحًا جديدًا لما قال له: أمسك.

الثاني: إن الصحابة قد فهموا هذا اللفظ وَهُمْ أفْهَمُ منا وأعْرَفُ.

الثالث: أنه لو كان المذكور في الحديث تجديد عقد جديد لهؤلاء اللاتي سيظللن معك لذكر له شروط النكاح حتى يصحح نكاحه، لماذا؟ لأنه على مذهب الحنفية سيبتدأ عقودًا جديدة على النساء اللاتي يختارهن.

الرابع: إن ابتداء النكاح لا يختص بهن؛ لو قال: (أمسك بهن أربعًا) لكان المراد تزوج بهن أربعًا منهن أو من غيرهنَّ، فلما قال: (منهن) دل ذلك

---

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٥/٥٤)، تيسير التحرير (١/١٤٥).

ومثال التأويل في العموم القوي قولهم في قوله ﷺ: «أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليِّها فنكاحها باطلٌ»، وهو محمول على الأمة، فثناهم عن قولهم: فلها المهر بما استحلَّ من فرجها، فعدلوا إلى المكاتبة،

على أن المراد باللفظ الإمساك مع العقد الأول مع عدم الحاجة إلى عقدٍ جديدٍ.

المثال الثاني: في قوله ﷺ: «**أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ**»[١]، يدل على اشتراط الولي في عقد النكاح، فاعترض الحنفية وقالوا: الحديث المراد به الأَمة[٢].

قلنا: الأصل هنا أن يعمل باللفظ العام على عمومه فصرفُه إلى معنى خاصٍّ يحتاج إلى دليلٍ، ثم في اللفظ قرينة على أن الأمر غير مرادٍ؛ لأنه قال في الحديث نفسه: «**فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا**»، والأَمة لا يكون لها مال ولا تملك شيئًا؛ ولذا قالوا: إذَن نصرف الحديث على أن المراد به المكاتبة التي وقعت اتفاقًا وعقدًا بينها وبين سيدها على أن يطلقها بعد مدة من سداد الأقساط، قال في الحديث: «فلها المهر»، ولو كان المراد هو الأمة لما كان لها مهر، فدلَّ على أن المراد ليس لها المهر، لكن الحنفية قالوا: إذَن نحلُّ المكاتبة، إلا أنَّ المكاتبة عقدت مع سيدها عقدًا على أن تكون حرَّة إذا سددت الأقساط في الوقت المحدد، وبذلك تملك وتبيع وتشتري.

---

(١) أخرجه الترمذي (١١٠٢) وابن ماجه (١٨٧٩). وأخرجه أحمد (٦/٤٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) حمل بعض الحنفية الحديث على الصغيرة والأمة والمكاتبة. انظر: حاشية ابن عابدين (٣/٥٦)، تيسير التحرير (١/١٤٧).

وهذا تعسُّفٌ ظاهر؛ لأن العموم قويٌّ، والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة، وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور قرينة صالحة لتنزيله على صورة نادرة.

ودليل ظهور قصد العموم أمور:

---

* **قوله: وهذا التأويل تعسُّفٌ ظاهر:** لأنَّ العموم في قوله: «أيُّما امرأة» قوي يشمل جميع النساء، ثم لا يمكن أن نحمل اللفظ العام كثير الوقوع على صورة نادرة، صورة المكاتبة، وبالتالي ليست من طريقة العرب أن يستعمل اللفظ العام الذي قامت الأدلة على عمومه في صورة شاذة.

* **قوله: وليس قياس النكاح على المال:** وهنا الكلام عن الحنفية الذين يقولون: المرأة البالغة تتصرف في مالها ولا تحتاج إلى ولي في التصرف في المال، قالوا: فإذا كانت لا تحتاج إلى ولي في التصرف في المال فهكذا في عقد النكاح؛ ولذلك قلنا هذا دليل على صرف الحديث عن المراد منه وهي الحرة، ولكن لماذا صرفوه؟ لأن الحُرَّة عند الحنفية تتصرف في مالها كما قلنا، فإذا كانت تتصرف في مالها فإن لها أن تتصرف في بُضعها. قال المؤلف: (**وليس قياس النكاح على المال قرينة صالحة للتنزيل على صورة نادرة**) وأيضًا لا يصح قياس الإناث على الذكور، فالذكر يزوِّج نفسه دون ولي فكذلك المرأة؛ لأن هذا القياس في مقابل النص، وبالتالي لا يصحُّ أن تُؤول النصوص من أجله.

إذن ما الدليل على أنَّ قوله ﷺ: «**أيُّما امرأة زوَّجت نفسها فنكاحها باطلٌ**» من ألفاظ العموم؟

أحدها: أنه صدر بـ(أي)، وهي أداة شرط مقتضية للعموم.

الثاني: تأكيده بـ(ما)، وهي من مؤكّدات العموم.

الثالث: أنه رتّب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء، وهو في غاية من الدلالة على العموم مع الفصاحة والجزالة.

الدليل على ذلك أمور:

الأول: أن قول «أي» في سياق الشرط يفيد العموم، وسنبينه فيما سيأتي.

الثاني: أيما امرأة نكحت نفسها فقرنت في اللفظ بـ (ما)، وهي من مؤكِّدات العموم.

الثالث: إنه رتَّب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء، وهذا يدل على العموم وجميع الأفراد مرادون بالحديث.

وبهذا يتبين لنا أن تأويل الحنفية هنا غير مقبول؛ لأنه في القضية الكلية ولم يأت له إلا بقرائن جزئية.

الثالث: المجمل، وهو: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى.

وقيل: ما احتمل أمرين لا مزيَّة لأحدهما على الآخر، كالمشترك كـ(العين) و(القرء).

النوع الثالث من أنواع الكلام: المجمل:

* **قوله: المجمل، وهو: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى:** أي إن المجمل لفظ لا يُفهم منه عند الإطلاق معنى، ولا يُعرف ما المراد به، وهذا هو القول الأول:

والقول الثاني: ما احتمل أمرين لا مزيَّة لأحدهما على الآخر.

والمجمل على نوعين:

الأول: ما كان الإجمال بسبب الاشتراك والتردد، مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨] (قروء) يحتمل أن يكون المراد بها الطهور، ويحتمل أن يراد بها الحيض، فهنا لم يفهم ما المراد عند الإطلاق؟ وهنا دلَّ اللفظ الواحد على أكثر من معنى، فوقع التردد فيه.

الثاني: الإجمال بسبب الغرابة وعدم معرفة المعنى، ومنه قول عز وجل: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] كم حقه؟

لا نعلمه حتى يأتي دليل من السنة.

* **قوله: كالمشترك:** المراد بالمشترك: اللفظ الواحد الدال على معان مختلفة بإطلاقات متعددة وحقائق مختلفة، مثل لفظة: العين، فإن لفظة: العين، على الاصطلاح الأول تكون من المجمل لأنها تتردد بين الباصرة والجارية وعلى الجاسوس، وعلى الذهب.

والمشترك على نوعين:

وقد يكون الإجمال في المركَّب؛ كقوله: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة:٢٣٧] متردِّد بين (الزَّوج) و(الولي).

النوع الأول: ما تضادَّ معنياه فهذا نتوقف فيه حتى يأتي الدليل الذي يوضح المراد منه مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨] هنا المعاني متضادة.

النوع الثاني: أن تكون المعاني غير متضادة، فالحنفية والمالكية يقولون هو مجمل نتوقف فيه، والحنابلة والشافعية يقولون: نحمله على جميع معانيه، ولعل القول الثاني أرجح لأن العرب هكذا تفهم؛ ولذا في قوله تعالى: ﴿وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] قالت عائشة: قد يراد به ترغبون في أن تنكحوهن، وقد يراد به ترغبون عن أن تنكحوهن(١)، وكلاهما واضح، فهنا لفظ مشترك حمل على جميع معانيه لأنها غير متضادة.

أنواع الإجمال: الإجمال على أنواع منها:

الأول: الإجمال في المركب كقوله: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] المراد به الزوج والمراد به الولي(٢).

---

(١) أخرجه البخاري (٤٥٧٤) ومسلم (٣٠١٨) من حديث عائشة قالت: رَغْبَةُ أَحَدِكُمْ عَنْ يَتِيمَتِهِ، حِينَ تَكُونُ قَلِيلَةَ المَالِ وَالجَمَالِ، قَالَتْ: فَنُهُوا أَنْ يَنْكِحُوا عَنْ مَنْ رَغِبُوا فِي مَالِهِ وَجَمَالِهِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ إِلا بِالقِسْطِ، مِنْ أَجْلِ رَغْبَتِهِمْ عَنْهُنَّ إِذَا كُنَّ قَلِيلاتِ المَالِ وَالجَمَالِ".

(٢) انظر: الواضح في أصول الفقه (١/١٦٧) الضروري في أصول الفقه (ص: ١٠٣) روضة الناظر (١/٥١٧) وقال الجصاص في أحكام القرآن (١/٥٣٣): قَالَ أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري وَابْنُ شُبْرُمَةَ وَالأَوْزَاعِيُّ وَالشَّافِعِيُّ: هو الزوج. وقال الطوفي في شرح مختصر الروضة (٢/٦٥٤): الصحيح من مذهب أحمد والشافعي أنه الزوج، وهو مذهب أبي حنيفة، وقال مالك: هو الولي الأب وسيد الأمة..

وقد يكون بحسب التصريف كـ(المختار) للفاعل والمفعول.

أو لأجل حرف محتمل كـ(الواو) تصلح عاطفة ومبتدأة. و(من) للتَّبعيض وغيره.

فحكمه التوقيف، حتى يتبين المراد منه.

الثاني: الإجمال بحسب التصريف كـ (مختار) فإنه يراد مرة به اسم فاعل، أي: الذي اختار، ومرة يراد به اسم المفعول، أي: الذي اخْتِير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] هل المعنى أن الكاتب والشهيد لا يجوز لهما أن يوقعا الضرر بنفسيهما أو أن المراد أنه لا يجوز إيقاع الضرر بالكاتب والشهيد؟

الثالث: الإجمال في حرف، مثاله: الواو في قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧]. بعضهم يقول: الواو استئنافية فيقع التردد. وقد يكون التردد بسبب الفعل مثل: عَسْعَس، وقد يكون التردد بسبب الاسم مثل: القُرء.

الرابع: الإجمال لأجل حرفٍ محتمل: كـ (الواو) تصلح عاطفة ومبتدأة، و(مِن) تصلح للتبعيض وتصلح لغير التبعيض كابتداء الغاية.

* **قوله: فحكمه التوقيف حتى يتبين المراد منه:** أي: حكم المجمل: أنه يجب التوقف فيه حتى يأتي الدليل المبين الذي يوضح المراد به منه.

فكما نقول في النص إنه يجب العمل به ويجب المصير إليه وعدم العدول عنه، ونقول في الظاهر: إنه يجب تفسيره بالمعنى الراجح، نقول في المجمل: إنه يجب التوقف فيه حتى يرد المبين.

وليس قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:٣] ونحوها مجملاً؛ لظهوره من جهة العرف، وهو كالوضع، وهذا اختيار أبي الخطاب وبعض الشافعية، وحكي عن القاضي أنه مجمل؛ لأن الأعيان لا توصف بالتَّحريم حقيقة، بل فعل يتعلَّق بها، وهو قول جماعة من المتكلمين.

وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة:٢٧٥] ليس بمجمل، بل عام فيحمل على عمومه.

من أنواع هذا الباب إضافة الأحكام الشرعية إلى الذوات، قد يكون المعنى أن الأحكام الشرعية لا تقوم إلا على الأفعال، فإذا جاءنا حكم شرعي وعلق بالذوات، ماذا نفعل به؟ مثال ذلك قوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فللعلماء ثلاثة أقوال في مثل هذا اللفظ: نقول: هذا مجمل فنتوقف فيه حتى يأتي دليل يوضح المراد به، ومنهم من يقول: نقدِّر فِعلَ النَّاسِ فقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، أي: حُرِّم عليكم أكلُ الميتة، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] أي: النكاح، وطائفة تقول: نفسره بجميع الأفعال الممكنة إلا ما ورد دليلٌ بأنه لا يصلح بذلك، وهذا يسمونه دلالة أو عموم الاقتضاء.

* **قوله: وليس قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] مجملاً؛ لظهوره من جهة العُرف وهو كالوَضع:** وقال القاضي: هو مجملٌ؛ لأن الأعيان والذوات لا تتعلق بها الأحكام كالتحريم، بل الأحكام تتعلق بالأفعال، وبالتالي نقدِّر فعل الناس. والصواب: أنَّنا نقدِّر جميع الأفعال الممكنة.

قال: وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] الحنفية يقولون: هذا

وقال القاضي: هو مجمل.

مُجملٌ لا بد أن يأتي دليل يوضح المراد به[١].

والحنابلة يقولون: هذا لفظ عامٌّ؛ لأن البيع اسم جنس وهو معرف بـ(أل) فيفيد العموم[٢]؛ ولذلك عند الحنابلة الأصل في العقود الحل والصحة، وعند الباقين هو مجمل فالأصل المنع حتى يأتي دليل يوضح المراد به.

* **قوله: وقال القاضي: هو مجمل:** أي: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ليس بمجمل بل هو لفظ عام فيحمل على عمومه[٣]، وقال القاضي: هو مجمل، نتوقف فيه[٤].

---

(١) نفى بعض الحنفية أن ذلك من المجمل عندهم. انظر: الفصول في الأصول للجصاص (١/٧٣)، أصول السرخسي (١/١٦٨، ١٦٩).

(٢) انظر: التمهيد (٢/٢٣٨)، روضة الناظر (١/٥٢٠)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٧٧٢).

(٣) وهو قول أكثر الحنابلة والشافعية والحنفية. انظر: التمهيد (٢/٢٣٨) روضة الناظر (١/٥٢٠) اللمع للشيرازي (ص: ٥٠) البرهان (١ ١٥٤) أصول السرخسي (١/١٦٤).

(٤) قال القاضي أبو يعلى في العدة في أصول الفقه (١/١١٠): أنها مبينة، وقال في (١/١٤٨): أنها مجملة.

فصلٌ:

وقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» ليس بمجمل.

نفي الذوات لا يقتضي الإجمال:

* **قوله: وقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» ليس بمجمل:** هذه هي الصورة الثالثة مِنْ صُوَر المجمل التي قيل بأنها مجملة مع وجود الخلاف فيها وهي: (نَفْي الشارع لذات الفعل)، هل هو من المجمل أو لا؟ ومن أمثلته قوله ﷺ: «**لا صلاة إلا بطهور**»[(١)]، فقوله: «الصلاة» فعل شرعي، وقد نفاه بقوله (لا)، فحينئذ هل هذا من المجمل؛ لأن صورة الصلاة قد تقع من غير وجود طهارة أو نقول: هو ليس من المجمل وهو مُبيِّن، ومثله في قوله: «**لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام بالليل**»[(٢)] والصيام هنا فعل شرعي قد نُفِيَ، فعلى أي شيء نَحْمِلُه: هل على الحقيقة اللغوية أو على المعنى الشرعي أو على نفي الصحة؟

وقد ذكر المؤلف قولين لأهل العلم في هذه المسألة:

القول الأوَّل: أنَّ هذه الألفاظ ليست بِمُجْمَلَةٍ، بل المراد بها نَفْي الصِّحَّة الشرعيَّة[(٣)].

---

(١) أخرجه مسلم (١٢٠٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال ﷺ: «**لا تُقْبَلُ صَلاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ**» الحديث.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٤٥٤) والترمذي (٧٣٠) والنسائي (١٩٦/٤) وابن ماجه (١٧٠٠) من حديث حفصة رضي الله عنها قالت: قال ﷺ: «**مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ، فَلا صِيَامَ لَهُ**».

(٣) انظر: المستصفى (ص: ١٨٨)، روضة الناظر (٥٢٢/١)، البحر المحيط (٧٦/٥ - ٧٩).

وقالت الحنفية: مجمل؛ لأنه لا يمكن حمل اللفظ على صورة الفعل، وليس حكماً أولى من حكم.

والجواب: أنا إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتج إلى إضمار، والصحيح حمل ذلك على نفي الصحة؛ لأنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: لا علم إلا ما نفع.

القول الثاني: إن هذه الألفاظ وما ماثلها من الألفاظ المجملة؛ يَتَرَدَّد المعنى فيها بين نفي صورة الفعل في قوله: «لا صَلاة إلا بطهور» فقد يُراد به نفي صورة الفعل، وقد يراد به نَفْي الحكم الشرعي من الوجوب، وقد يُرَادُ بِهِ نَفْي الصحة الشرعية، ومن ثم قالوا: بأن هذا اللفظ من الألفاظ المُجْمَلَة، وَهَذَا مذهب الحنفية[1]؛ لأن هناك عددًا من التقديرات يمكن أن يُفسَّر اللفظ بها، ولا يوجد دليل يدل على ترجيح أحَدِ هَذِهِ التفسيرات على غيره.

وأجابوا عليهم بما يلي بأنَّ هذا خطاب من الشارع، والشارع يكلم الناس بحسب اصطلاحه وهو الاصطلاح الشرعي، ليس بحسب الاصطلاح اللغوي ولا العرفي، فإذا حملناه على المعنى الشرعي لا نحتاج إلى إضمار؛ لأنه دال على المراد به، ويدلك على ذلك أن الفائدة من الصلاة والصوم صحتها وثبوت الأجر عليها؛ ولذا فالْعَرَبُ تَنْفِي الشيء لِعَدَمِ فائدته، يقولون: فلان ما هو برجل، أي: لا يَقُوم بأعمال الرجولة، ولا يُنْتَفَع به في هذا الباب،

---

(١) نسب البعض ذلك للحنفية مثل ابن قدامة في روضة الناظر (١/ ٥٢١). وقد نفى الحنفية ذلك، كما في التقرير والتحبير (١/ ١٦٦) تيسير التحرير (١/ ١٦٩) فواتح الرحموت (٣/ ٧٣).

قلت: ومن مرجِّحات نفي الصلة أنه أعمُّ المحملين، وأنه أقرب إلى نفي الحقيقة. وأن اللفظ دالٌّ على انتفائه بالالتزام، فإنه دالٌّ على نفي ذات العبادة بالمطابقة، ويلزم من نفي الذَّات انتفاء لوازمها ومنها الصحة والله أعلم. ومثله: «لا عمل إلا بنية».

ويقولون: لا علم إلا ما نفع ؛ فإنَّ ما كان ضارًّا أو لا نفع فيه ليس بعلم حقيقي.

واستدلوا على ذلك أيضًا بِأَنَّ هُنَاكَ احتمالات من الممكن أن يُحْمَلَ اللَّفْظ عليها، لكن أقرب هذه الاحتمالات هو حَمْلُهُ على نفي الصحة الشرعية ؛ لأن هذا خطاب شرعي فنحمله على الحقيقة الشرعية، ولأنه إذا نُفِيَ الشيء دَلَّ هَذَا على انتفاء فائدته، وإذا نُفي الشيء فإنه ينتفي ما كان من لوازمه ومن آثاره، ويلزم من نفي الصحة الشرعية ونفي الحكم الشرعي نفي الآثار المترتبة على ذلك من ثبوت الأجر وعدم وجوب القضاء، ونحو ذلك. فدلنا هذا على أن هذا اللفظ ليس بمُجملٍ، بل يُحْمَل على المعهود الشرعي، ومثَّل له المؤلف بقوله: «**لا عمل إلا بنية**» ؛ لأنه يمكن أن يُرَادَ بِهِ الصورة الظاهرية، وهذا لا يَصِحُّ أن يُفَسّر به اللفظ ؛ لأننا نجد أن بعض الناس يؤدي أعمالاً بدون أن يكون عنده نية، ويمكن أن يُرَادَ بِهِ نَفْي الكمال، لا عمل – أي: كاملا – إلا بنيَّة، لكن هذا خلاف مقتضى لغة العرب عند إطلاق مثل هذا اللفظ، وبالتالي نحمله على المعْهُود الشرعي وهو الصِّحَّة، (**لا عمل إلا بنية**) ؛ أي: لا يوجد عَمَل صحيحٌ إلا إذا اقترنت به نية ؛ ولذا يتَرَجَّح أن مثل هذا اللفظ: (**لا صلاة إلا بطهور**) لا يوجد فيه إجمال، بل هو واضح ؛ لأنه يُحْمَل على المعهود الشرعي.

فصلٌ:

وقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» والمراد به رفع حكمه لا رفع ذاته لئلا يلزم الخلف.

هل رفع الخطأ رفع للحكم؟

هذا نوع آخر من أنواع الكلام الذي قيل بأنه مُجْمَل: ما ورد فيه رفعٌ للعمل مع أنه صورة توجد في الخارج، ويمثلون له بحديث: «**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخطأ والنِّسْيَان**»(١)، وهذا أحد ألفاظ هذا الحديث، وإن كان المشهور «**إن الله تجاوزَ لي عن أُمَّتِي الخطأ والنسيان**»(٢)، فعلى الرواية المشهورة لا إشكال، وإنما الإشكال في هذه الرواية الأخرى: «**رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان**»، مع أنَّنا نجد أنَّ هناك أناسًا يُخْطئون، فدلَّ هذا على أنه ليس المراد نَفْي صُورَة الفعل، بل المراد به رفع أثره وحكمه والإثم به.

وبعض أهل العلم قال بأنه يختصُّ بأمور الآخرة، أي: رُفِع عن أمتي الخطأ والنسيان في المؤاخذة والإثم، ولا يعني هذا إسقاط الحقوق؛ ولذلك مَنْ قَتَل مؤمنًا خطأً فَعَلَيْهِ كَفَّارَة القتل، مع أن الفعل خطأ.

وبعضهم قال بأن هَذِهِ اللَّفْظَة: الخطأ والنسيان ليست مِنْ أَلْفَاظِ العموم، وبِالتَّالِي لا إشكال في الرفع، فيكون المراد به رفع المؤاخذة. وفي هذا نظر؛ فإن الخطأ والنسيان اسم جنس معرف بـ(أل) التي للاستغراق فيكون عامًّا.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥) بلفظ: «**إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ**» والطبراني في الأوسط (٨/١٦١) والبيهقي في الكبرى (٦/١٣٩) بلفظ: «**وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ**».

(٢) أخرجه ابن حبان (٧٢١٩) والطبراني في الكبير (١١/١٣٣) والحاكم (٢/٢١٦)، والبيهقي في الكبرى (١٠/١٠٤).

وقيل: المراد رفع المؤاخذة به لا نفي الضمان ولزوم القضاء؛ لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عامًّا في كل حكم، كما لم يجعل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:٣] عامًّا في كل حكم، بل لا بد من إضمار فعل يضاف النفي إليه. فهاهنا لا بد من إضمار حكمٍ يضاف الرَّفع إليه، ثم ينزَّل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع، وقد كان يفهم من «رفعت عنك الخطأ المؤاخذ به».

وبعض أهل العلم قال: قوله «رُفِع عن أمتي الخطأ» لا بدَّ فيه من تقدير.

وبعضهم قال: رُفِعَ عن أمتي المؤاخذة بالخطأ والنسيان.

وبعضهم قال: رُفِع إثم الخطأ والنسيان، وبعضهم قال: رُفِعَ الأحكام المترتبة على الخطأ والنسيان(١).

والصواب هو القول الأول بأن المراد به رَفْع المؤاخذة، وإن كان هذا اللفظ لم يثبت، وإنما اللَّفْظ الثابت: «**إن الله تجاوزَ لي عن أمَّتي الخطأ والنسيان وما استُكْرِهُوا عَلَيْهِ**»، وبهذا يُعْرَف أن مثل هذا اللفظ ليس فيه إجمال؛ ولذا إذا قال: رفعْتُ عَنْكَ الخطأ، فإنه يفهم منه رفْعُ المؤاخذة به.

واستدل أبو الخطاب على أن هذه اللفظة يراد بها نفي الإثم والمؤاخذة بأن الحديث وَرَدَ في بيان خصَائِصِ هذه الأمة، ولا يكون خاصِّيَّة للأمة إلا إذا قَرَّرْنَا أن النسيان والخطأ يرتفع بهما الإثم والمؤاخذة(٢).

---

(١) انظر: هذه الأقوال في: التمهيد (٢/٢٦٣)، شرح مختصر الروضة (٢/٦٦٨)، الإحكام للآمدي (٣/١٥)، أصول السرخسي (١/٢٥١)، المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٣١٠).

(٢) انظر: التمهيد (٢/٢٣٦).

فصلٌ:

في البيان والمبيَّن في مقابلة المجمل:

واختلف في البيان، فقيل: هو الدليل، وهو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علمٍ أو ظنٍّ.

---

* **قوله: في البيان والمبيَّن:** هذا فصل آخر وهو فصل البيان، وفرق بين مُبَيِّن بكسر الياء ومبيَّن بفتحها، فأمَّا المبيَّن فهو الذي ورد فيه دليل آخر يُوَضِّح المراد به، كما في قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] بَيَّنَهُ حَدِيث: «**فيما سَقَتِ السَّماءُ العُشْر**»(١)، فالمبيِّن هو الحديث، والمبيَّن الآية: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١].

هل يختصُّ البيان بما سبق فيه إجمال واحتمال أو أن ابتداء الأحكام يسمَّى بيانًا؟

هنا منهجان لِعُلَمَاء الشرع: منهم مَن يقول: لا يُسمَّى بيانًا إلاَّ إذا كان مُجْمَلاً.

ومنهم من يَقُول: لا يُشْتَرَط، فحينئذٍ يكون تعريف الشرع بأحكامه بيانًا على القول الثاني.

وقد وَقَعَ الاخْتِلاف في حقيقة البيان:

فطائفة من العلماء قالت: (**البيان هو الدليل**)، والدليل هو ما يُتَوَصَّل بصحيح النظر فيه إلى علمٍ أو ظَنٍّ، فقوله: (**يُتوصَّل بصحيحِ النَّظرِ فيه**) بيان أنَّ الدلالة تَصْدُر من صفات النفوس، كما يقول أهل السنة والأشاعرة. وقوله:

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٨٣) من حديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما.

وقيل: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح.

وقيل: هو ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد.

وقيل: هذان حدَّان يختصَّان بالمجمل.

وقد يقال لمن دلَّ على شيء: «بيِّنه»، وهذا بيان حسن وإن لم يكن مجملاً.

(إلى علم أو ظن)؛ لأن بعض الأصوليين قال: الدليل هو الموصل للعلم والقطع، وأما ما كان موصلاً للظن فنسميه أَمَارة، وهذا يخالف منهج أكثر الأصوليين من جهةٍ، ولا تساعده اللغة ولا نصوص الشرع، وهذا التقسيم للأدلة لما هو دليل وما هو أمارة ليس مأخوذًا من الشرع.

وعلى هذا المنهج في البيان يكون البيان لا يُشْتَرَط له أن يسبقه إِجْمَال أو إشكال، بل الأحكام المبتدأة تُعدُّ بَيَانًا.

وأمَّا المنهج الثاني الذي قال عنه المؤلف: (هو إخراج الشيءِ من الإشكال إلى الوضوح)، هذا تعريف آخر للدليل، وقد اعْتُرِضَ عليه بأنه يلزم منه أن لا يكون هناك بيان إلا إذا سبقه إشكال.

القول الثالث في حَقِيقَةِ البَيَان: إنه **(ما دَلَّ عَلَى المراد مما لا يَسْتَقِلُّ بنفسه في الدلالة على المراد)**، وهو يَدُلُّ عَلَى المراد لكنَّه لا يستقِلُّ في الدلالة على المراد.

قال المؤلف: **(وهذان الحدَّان يختصَّان بالمجمل)** يعني: يَخْتَصَّان بالبيان الذي سبقه إجمال.

أما الحد الأول والتعريف الأول فإنه يصدق على التعريف الابتدائي

ويحصل البيان بالكلام، والكتابة، والإشارة، ....

بالأحكام، ولو لم يسبق قبل ذلك إجمالٌ، قال: (**وقد يقال لمن دلَّ على شيءٍ بيَّنه، وهذا بيانٌ حسن، وإن لم يكن مجمَلاً**)، والمؤلف اختار المنهج الأول الذي يقول بأن البيان لا يُشترط له أن يتقَدَّمَه إجمال أو إشكال.

* **قوله: ولا يشترط** - يعني في البيان - **حصولُ العلم للمخاطب:** لأنَّ المخاطبين قد تكون نفوسهم مريضة فتَرِد عليهم الأدلة ولا يعرفون دلالتها أو لا يأخذون بها.

* **قوله: ويحصل البيان:** أي: الطرُق التي يمكن أن يقع بها البيان وهي خمسة:

الطريق الأول: الكلام: فإذا ورَدَنا نَصٌّ مُجْمَل فقد يُبَيَّن بنصٍ آخر كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، والآية التي بعدها: ﴿لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكۡرٌ عَوَانُۢ بَيۡنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٦٨]، ومع ذلك سألوا عن لونها، فأجاب: ﴿بَقَرَةٌ صَفۡرَآءُ فَاقِعٌ لَّوۡنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ﴾ [البقرة: ٦٩] فهذا بيان بالكلام.

الطريق الثاني: الكتابة: فإن النبي ﷺ كان يكتب لعمَّاله الذين يَجْبُون الزكاة كتابًا يَعْرِفُون به أحكام الزكاة[1].

الطريق الثالث: الإشارة: فقد أشَارَ النبي ﷺ في مواطن مما يدل على أن هذا بيان، مثاله: ما روى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ كَعْبٍ، أَنَّهُ تَقَاضَى ابْنَ أَبِي حَدْرَدٍ دَيْنًا كَانَ لَهُ عَلَيْهِ فِي المَسْجِدِ، فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا حَتَّى سَمِعَهَا

(١) كما في كتاب أنصبة الصدقات الذي أخرجه البخاري (١٤٥٣) وغيره من حديث أنس رضي الله عنه.

والفعل؛ كتبيين الصلاة والحج بفعله، وقد يبيَّن بالسكوت عنه؛ فإنه ﷺ لا يُقِرُّ على الخطأ.

ويجوز تبيين الشيء بأضعف منه ....

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي بَيْتِهِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمَا حَتَّى كَشَفَ سِجْفَ حُجْرَتِهِ، فَنَادَى: «**يَا كَعْبُ**» قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «**ضَعْ مِنْ دَيْنِكَ هَذَا**» وَأَوْمَأَ إِلَيْهِ: أَيِ الشَّطْرَ، قَالَ: لَقَدْ فَعَلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «**قُمْ فَاقْضِهِ**»[1].

الطريق الرابع: الفعل: قال: (وقد يكون البيانُ بالفعل) كما في قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] بيَّنها فعلُ النبي ﷺ، قال المؤلف: (**كتَبيينِ الصَّلاة والحجِّ بفعله**)، قال ﷺ: «**خذوا عني مناسككم**»[2].

الطريق الخامس: السكوت: فإن السكوت عن فعل يدل على جَوَازِهِ؛ ولذا قال: وقد يُبَيَّن جوازُ الفعل بالسكوت عنه؛ لأنَّ هذه سنَّةٌ إقراريَّة؛ فهو ﷺ لا يُقِرُّ على الخطأ.

* **قوله: ويجوز تبيين الشيء بأضعف منه:** هذه مسألة: اشتراط التساوي بين البيان والمبين:

فبعض العلماء يشترط التساوي، وبالتالي يقولون: القطعي لا يُبَيَّن بالظني، بل يجب أن يكون البَيَان كالمبِّن في القُوَّة، وذهب بعضهم إلى عدم

---

(١) أخرجه البخاري (٤٥٧) ومسلم (١٥٥٨).

(٢) أخرجه مسلم (١٢٩٧) من حديث جابر رضي الله عنه قال: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَرْمِي عَلَى رَاحِلَتِهِ يَوْمَ النَّحْرِ، وَيَقُولُ: «**لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لا أَدْرِي لَعَلِّي لا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ**».

كتبيين آي الكتاب بأخبار الآحاد.

اشتراط هذا، وأنه يَجُوز تبيين الأكبر والأعظم بالأقلِّ.

* **قوله: كتبيين آي الكتاب بأخبار الآحاد:** مَثَّلَ لَهُ بآي القرآن فإنها قد تُبَيَّن بِواسِطَةِ أخْبَار الآحاد، والبيان تقويةٌ لِلْمُبَيَّن وليس معارِضًا له، واشتراط القُوَّة إِنَّما هو في المعارض[1]، أمَّا إذا لم يكن بعضه معارضًا لبعضٍ فلا نحتاج إلى مثل هذا البحث.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٣/٣١)، نهاية الوصول (٥/١٨٨٩ - ١٨٩٠).

فصلٌ:

ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

تأخير البيان عن وقت الحاجة:

تكلم المؤلف هنا عن مسألة تأخير البيان، وتأخير البيان على نوعين:

النوع الأول: تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإذا كان هناك حاجة لبيان حكم من الأحكام فلم يرد له بيان فهذا دليل على عدم المُعَارَضَة الشرعية لِمثْلِ هذا الفعل، ومنها السنة الإقرارية؛ فإن السنة الإقرارية فيها تَأْخِير البيان، فلو قلنا بأن السنة الإقرارية ليست بحجة لأدَّى ذَلِكَ إلى أن يكون البيان جائزًا تأْخِيره عن وقت الحاجة. مثال ذلك: إقرَار الشارع لركعتي الصلاة التي صلاهما خُبَيْب بن عدي قبل أن يقتل، قلنا: هذا دليل على الجواز، فليس لأحد أن يقول: إن النبي ﷺ سكت في مثل هذا، فسكوته هنا إقرار على الفعل، فيَجُوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة؛ ولذلك قد يرد أمر عام في عهد النبوة ولا يَرِد مُخَصِّصُهُ إلا بعد مدة فلا نقول: هذا تأخير، فتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز؛ لئَلاَّ يُؤَدِّي إلى جعل ألفاظ الشارع غير مفهومة وغير مُبَيَّنَة، مع أنَّ الشارع قد بيَّن أحكامه.

النوع الثاني: هل يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب بحيث يُؤْتَى به قَبْلَ وقت الحاجة أو لا؟

ومن أمثلة ذلك: جاء اللفظ بالمنع عامًّا في عدد من النصوص مثل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وبعْدَ مُدَّة نَزَل تخصيص بيان بأن ذات الحمل تَنْقَضِي عدَّتُهَا بوضع الحمل لا بِمُضِيِّ ثلاث حيض، فقد خاطَبَنا

واختلف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فقال ابن حامد والقاضي: يجوز، وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية.

وقال أبو بكر عبد العزيز، وأبو الحسن التميمي: لا يجوز ذلك، وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة.

بكلام عام ثُمَّ بَعْدَ ذلك بَيَّنَ أَنَّ المطلقة قَبْل الدخول لا تشملها الآية، وأن المطلقة وهي حامل لا تدخل في الآية، وهذا بيان، فَأَخَّرَ البيان عن وقت الخطاب.

هل يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب؟

للعلماء في ذلك قولان:

القول الأول: إنه لا يجوز، وهذا اختيار المؤلف ومذهب جماهير أهل العلم[1].

القول الثاني: إنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب، أي: إذا ورَدَ العام لا بدَّ أن تَرِدَ مُخَصَّصاتُهُ معهُ، وإذا ورد المطلق لا بد أن تأتي مقيداته معه، وقد نَسَبَ المؤلف هذا القول إلى أبي بكر عبد العزيز، وأبي الحسن التميمي من الحنابلة، وإلى الظَّاهِرِيَّة والمعتزلة[2].

واسْتَدَلُّوا على ذلك بأدلة:

---

(١) انظر: العدة (٣/٧٢٤)، روضة الناظر (١/٥٣٤)، المستصفى (ص١٩٢)، قواطع الأدلة (١/٢٩٥)، البحر المحيط (٥/١٠٧)، أصول السرخسي (٢/٢٨، ٢٩).

(٢) انظر: العدة (٣/٧٢٦)، التمهيد (٢/٢٩١)، روضة الناظر (١/٥٣٥)، الإحكام للآمدي (٣/٣٢)، الإحكام لابن حزم (١/٨٤ - ٩٥)، المعتمد (١/٣٢٤).

لأن الخطاب يراد لفائدته، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه.

ولأنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلا لفظه.

ولأنه لا خلاف أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة»، يريد: في خمس من البقر لم يجز؛ لأنه تجهيل في الحال، وإبهام لخلاف المراد.

الدليل الأول: أن الخِطَاب يُراد لِفَائِدَتِهِ، فأيّ كَلام وأي خطاب إنما يُرَادُ بِهِ الأهداف التي يَطْلبها المتكلم والمخاطِب، والخِطَاب قَبْلَ بَيَانِهِ لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه فوُجُودُهُ كَعَدَمِهِ، وبِالتَّالِي لا يصح أن يكون هناك تأخير للبيان عن وقت الخطاب، وإلا لأَدَّى أَنْ تَكُون النصوص الشرعية لا فائدة فيها.

وأجيب عن هذا: بأن هناك فائدة، قال: أن يعزم على الامتثال وأن يتدرب على التعامل مع النصوص، ونحو ذلك.

الدليل الثاني: إنه لا يَصِحُّ أن يُخَاطَبَ الإنسان بما لا يَفْهَمُ، والخطاب الذي لَيْسَ معه بيانه يعتبر مخاطبةً للإنسان بما لا يفهم، وهذا مما لا يصح أن يخاطَب الإنسان بما لا يفهم. وهذا الاستدلال أيضًا فِيهِ نَظَر؛ فإن هناك فائدة مِنْ مُخَاطَبَة العربي بخطاب يُؤَجّل فِيهِ بَيَانُهُ.

الدليل الثالث: أَنَّهُ لا خِلاف أنه لو قال: «في خمسٍ من الإبل شاةٌ»، فلا يصح لنا أن نفسِّره ببقر أو جاموس أو نحوِهِ؛ لأنه يؤدي إلى أَنْ نَجْعَل السَّامِعَ جَاهِلاً غير فاهم للأمر؛ لأننا نُخَاطِبُه بما لا يعرفه.

وقيل: يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم؛ لأنه يوهم ثبوت الحكم في صورة غير مراده، بخلاف المجمل.

ولنا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٨-١٩]،

القول الثالث: إن تأخير البيان عن وقت الخطاب يجوز في بيان المجملات دون بيان التخصيص[1]؛ لأن المجمل لا نَفْهَم شيئًا منه، وبالتالي سنتوقف فيه عَلَى كُلِّ حال، فإذا أُخِّرَ بيانه فإننا لم نعمل بالأول، وأما بيان التخصيص والتقييد فيقولون: عندنا خطاب عام الأصل أن نعمل به في الحال، وبالتالي من قال بأن التخصيص يجوز تأخيره فإنه يُؤَدِّي إلى جعل الناس يعملون بالعام في مَوَاطِن الخصوص، وهذا يؤدي إلى مخالفة مقصود الشارع، ويُوهِم ثبوت الحكم في محل غير مُرَاد، وبالتالي تأْخير التخصيص يترتب عليه مفاسدُ بخلاف تأخير المجمل.

وأُجيب عن هذا بأن الخطاب العامَّ لا يدل قطعًا على أفْرَادِهِ، وبالتالي يمكن أن يُخَصَّص وأن يُقَيَّد، ومِنْ ثَمَّ فَهَذَا الخطاب العام لَيْسَ شَامِلاً لأفراده على سَبِيلِ القَطْعِ والجَزْم، وتخصيص اللفظ العام وَارِد في كلام العرب.

وأما القول الثالث: أنه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة: لأن النصوص قد دلت على أن البيان يتَأَخَّر عن الخطاب في مثل قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨] هذا خطابٌ، ثم قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] (ثم) للتعقيب، فَدَلَّ هذا على أن البيان قد يتأَخَّر عن الخطاب.

---

(١) وهو قول منسوب للكرخي من الحنفية. انظر: المعتمد (١/٣٢٤)، التمهيد (٢/٢٩١). وهناك أقوال أخرى في مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة.

﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود:١] **وثم للتراخي، وقال:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة:٦٧]**، ولم يبين إلا بعد السؤال، وقال:** ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣] **ثم بيِّن، إلى غير ذلك.**

ولأنه يجوز تأخير النسخ بل يجب، وهو بيان. وقولهم: «لا فائدة في الخطاب بمجمل» غير صحيح؛ فإن فيه فائدة العزم على الامتثال. والتسوية بينه وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيح لما ذكرنا.

وأما كونه إبهامًا لخلاف المراد، فإنما يلزم أن لو كان العام نصًّا في الاستغراق، ولا كذلك، بل هو ظاهر، وإرادة الخصوص به من كلام العرب، فمن اعتقد العموم قطعًا فذلك لجهله.

ومثله في قوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١] توجد الآيات أولاً ثم تُفصَّل، و(ثُمَّ) تُفِيد التَّراخي. ومن أمثلة وقوعه حيث تأخَّرَ البَيان عن وقت الخطاب في عَدَدٍ من القضايا كما في قصة بني إسرائيل في البقرة نزلت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة: ٦٧] ثم بعد ذلك بمدة نزل بيانه، ومثله: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ ثم نزل بعدها ﴿غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] فهذا بيان، ومَعَ ذَلِكَ تأَخَّرَ، ومثله في قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هذا خطاب مجمل، وقد وَرَدَ بيانه بعد ذلك، فَدَلَّ هذا على جواز تأخير البيان عن وَقْتِ الخطاب.

ومما يَتَرَتَّب على هذا من المسائل: في مسألة قطع الخفين بالنسبة للمُحرم فالذي لا يجد نعالاً، ورد في الحديث أن النبي ﷺ وهو في الطريق قال: **«وليقطَعْهُمَا أسفَلَ مِنَ الكَعْبَيْن»**[1] ثم قال بعد ذلك: قال ﷺ: **«مَنْ لَمْ يَجِدِ**

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٦) ومسلم (١١٧٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

....

النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الخُفَّيْنِ»[١]، ولم يُذكر القطع، فهل نحمل المطلق على المقيد ونقول بَيَّنَهُ مع تأخر مُدَّته أو لا؟

هذا من مواطن الخلاف وقد أشرنا إلى هذه المسألة مرارًا.

(١) أخرجه البخاري (١٨٤١) ومسلم (١١٧٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

باب الأمر:

الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

---

* **قوله: باب الأمر:** مسائل الأمر مسائل مهمة يَتَرَتَّبُ عليها ثمرات كبيرة؛ وذلك لأن الإيمان مُرَتَّبٌ عَلى الاستجابة للأوامر، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، ومن هنا فمعرفة صِيَغ الأمر وحقيقته، ومعرفة آثاره وما يَتَرَتَّب عليه لها أهمية كبيرة، فقد قال النبي ﷺ: «**إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»(١)، وأمر بالإتيان بالمأمورات. ومَبْنَى الشَّرِيعَةِ على فعل المأمورات، حتى إنَّ ترك المنهيات يعود إلى فعل المأمورات؛ ولذا اعتنى العلماء بهذا المبحث، وأَوَّل خِطَاب وُجِّهَ إِلَى آدمَ عَلَيْهِ السَّلام خطاب أمر: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، وأول خطاب وُجِّهَ للنبي ﷺ خطاب أمر: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١]؛ ولذلك بعض العلماء يَجْعَل مَبَاحِثَ الأمر في أوائل المَبَاحِثِ الأصولية.

* **قوله: الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وَجْهِ الاسْتِعْلاء:** المراد بالاستدعاء: الطلب، فإذا كان اللَّفْظ ليس فيه استدعاءٌ فإنه لا يُسَمَّى أَمْرًا مثل الخبر، وقوله: (استدعاء الفعل) لإخراج النهي لأنه استدعاء للترك وليس للفعل، ولفظة الفعل يدخل فيها الأقوال، كما قال تعالى: ﴿يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، فسَمَّى القول فعلاً، ويدخل في الأفعال: أفعال القلوب والاعتقادات من الحب، والكراهية، والرجاء والخوف ونحو ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة ﷺ.

وقيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به............

وقوله: (**بالقول**) يريد به الجمهور باللفظ، فما دام كلامًا نفسيًّا فإنه لا يسمى أمرًا وإنما يسمى رغبةً، وإن كان الأشاعرة يُسَمُّون المعاني النفسية أيضًا قولاً، لكن هذا مخالف لمقتضى لُغةِ العرب.

قوله: (**على وجه الاستعلاء**)، الاستعلاء: طلب العلو؛ فإذا تَوَجَّه الأمر لا على جهة الاستعلاء فإنه لا يكون أَمْرًا، فصيغة (افعلْ) إذا جاءت من الإنسان لغيره لا على جهة الاستعلاء فإنه لا يكون أمرًا، ومِنْ أمثلة ذلك: سؤالُ الفقيرِ الغَنِيَّ، ومن أمثلة ذلك أيضًا: طَلَبُ الإِنْسَان مِنَ المساوي له على جهة الالتماس، ومثل ذلك في الدُّعَاء فإنه وإن كانت على صيغة (افعل) ولكنها ليست أوامر، وهي طلب للفعل بالقول لكنها ليست أوامر؛ لأنها ليست على جهة الاستعلاء، ولم نقل: على جهة العلو؛ لأنه قد يكون الإنسان أعلى مِنْ غَيْرِه، فيوجه كلامًا إلى الغير على جهة الالتماس فلا يكون أمرًا، كما أَنَّ الأَقَلَّ قد يوجِّه كلامه لمن هو أعلى منه على جهة الإِلْزَام والأمر، بحيث يجعل نفسَه أعلى فيكون أمْرًا؛ ولذا إِذَا أَمَرَ الابن أباه بِشَيْءٍ على جهة الاستعلاء فإنه يُوَبَّخ، ويقال له: لا يَصْلُحُ منك أن تأمر أباك.

* **قوله: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به:** والقول يراد به اللفظ، و(المقتضي)، أي: الطالب الذي يطلب، (طاعة المأمور)، أي: مَنْ تَوَجَّه له الأمر بفِعْلِ مَا أُمِرَ.

وهو فاسد؛ إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يعرف المحدود، فيفضي إلى الدور.

وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونه أمرًا إذا تعرَّت عن القرائن، وهي: «افعل» للحاضر، و«ليفعل» للغائب. وهذا قول الجمهور.

---

* **قوله: وهو فاسد؛ إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر:** انتقد المؤلف هذا التعريف فقال: (وهو فاسد) والسبب في فساده أن فيه دَورًا؛ لأن فيه كلمات لا تعرف إلا بعد معرفة الأمر، وهي قوله: المأمور والمأمور به، فالمأمور والمأمور به لا يُعْرَفَان إلا بعد مَعْرِفَة الأَمْر، والحَدُّ يَنْبَغِي أن يكون مُعَرِّفًا لِلْمَحْدُودِ مُوَضِّحًا لمعالمه؛ لئلا يفضي إلى الدَّوْر، وبالتالي هذا التَّعْرِيف فيه دَورٌ لوجود كلمات لا تُفهم إلا بعد معرفة المعرَّف.

* **قوله: وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونه أمرًا:** هل للأمر صيغة تخصُّه أو لا؟ وما هي حقيقة الأمر هل هي المعاني النفسية الموجودة في النفس، أو هو الألفاظ، أي الأصوات والحروف؟

ذَهَبَ جَمَاهِير أهل العلم إلى أَنَّ الأَمْرَ لَهُ صِيغَة تَخُصُّهُ وَتَدُلُّ عَلَيْهِ، بمجرد ورودها بدون حاجةٍ لوجود قرائن، وهذا هو مَذْهَب أهل السنة والجماعة وأكْثَر الطوائف[1].

* **قوله: وهي: «افعل» للحاضر، و«ليفعل» للغائب:** هذه صيغ الأمر:

---

(١) قال المرداوي: "نقله عن الأئمة الأربعة ابن قاضي الجبل وغيره، وقال: هو قول الأئمة الأربعة والأوزاعي، وجماعة أهل العلم وبه يقول البلخي من المعتزلة". التحبير شرح التحرير (٢١٧٧/٥).

وزعمت فرقة من المبتدعة: أنه لا صيغة للأمر، بناء على خيالهم: أن الكلام معنى قائم بالنفس.

الصيغة الأولى: صيغة (افعل)، فصيغة افعل دالَّة عَلَى الأمر بنفسها، ومن أمثلته قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

الصيغة الثانية: الفعل المضارع المسبوق بلام الأمر، كما في قوله: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، كذلك مِنَ الصيغ اسم فعل الأمر مثل: حذارِ، وكذلك اسم الفعل مثل قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] وقوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

* **قوله: وزعمت فرقة من المبتدعة: أنه لا صيغة للأمر:** هذا هو لقول الثاني في المسألة، وهو قول الأشاعرة.

فالأشاعرة يقولون: الأمر هو معانٍ نفسية، وليس للأمر صيغة وإنما هذه الأصوات والحروف تدل عليه وليست هي الأمر، ويقولون: الألفاظ لا تَدُلُّ على المعاني بنفسها، وإنما تدل عليها بما يَقْتَرِن بها من القرائن؛ ولذلك يقولون: لفظة الأمر، ولفظة النهي إذا تجردتا عن القرائن دَلَّتا على مدلول واحد(١).

وقال الأشاعرة ذلك بناء على خيالهم أن الكلام معنى قائم في النفس.

---

(١) انظر: البرهان (١/٦١، ٦٢)، قواطع الأدلة (١/٤٩)، الإحكام للآمدي (٢/١٣١).

قال السمعاني: "وعندي أن هذا قول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء، وقد ذكر بعض أصحابنا شيئًا من ذلك عن ابن سريج ولا يصح، وإذا قالوا: إن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم، والأمر والنهى كلام، فيكون قوله: (افعل ولا تفعل) عبارة عن الأمر والنهي ولا يكون حقيقة الأمر والنهي، وهذا أيضًا لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفون قوله: (افعل) حقيقة في الأمر وقوله (لا تفعل) حقيقة في النهي".

فخالفوا الكتاب والسنة وأهل اللسان والعرف:

أما الكتاب: فقوله تعالى لزكريا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٖ سَوِيّٗا ۝١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنَ ٱلۡمِحۡرَابِ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا﴾ **[مريم: ١٠-١١]. فلم يسم إشارته إليهم كلامًا. وكذلك قوله تعالى لمريم:** ﴿فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾ **[مريم:٢٦].**

ويُعْتَرَض عليهم بأن مثل هذا القول يُؤَدِّي إلى جعل اللفظين المتغايرَين بمعنى واحد، فيكون قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [هود: ١١٤]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] على هذا المعنى مُتماثِلَين.

واسْتَدَلَّ الجمهور وأهل السنة على قولهم بِعَدَدٍ من الأدلة منها:

أولاً: أنهم قالوا بأنَّ مَبْنَى القول المخالف لقولهم هو أن الكلام عبارة عن المعاني النفسية، وهذا مذهب باطل، بل الكلام هو الألفاظ والأصوات والحروف، وبالتالي ما بُنِيَ عَلَيْه من هذه الأقوال فهو باطل، ويَدُلُّكَ عَلَى ذلك أن الأدلة قد دَلَّتْ عَلَى أن الألفاظ هي الكَلام، كما في قوله جل وعلا: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وفي قوله تعالى: ﴿يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ [البقرة: ٧٥]، فجعل المسموع هو الكلام، ومن المعلوم أن المسموع مفارق لمعاني النفس، ويدل على ذلك قوله تعالى لزكريا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٖ سَوِيّٗا﴾ [مريم: ١٠]، فنهَاهُ عَنِ الكلام، ثم قال: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنَ ٱلۡمِحۡرَابِ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا﴾ والإشَارة والوحي تدل على وجود معان نفسية ومع ذلك لم يسمِّها كلامًا، ويدل عليه قوله تعالى لمريم: ﴿إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾ [مريم: ٢٦] ثم قال: ﴿فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِ﴾ [مريم: ٢٩] فهنا إشارة، فدلَّ هذا على أن القول مغايرٌ للمَعَانِي النَّفْسِيَّة.

وأما السنة: فقوله ﷺ: «إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به».

وأما أهل اللسان: فإنهم اتفقوا على أن الكلام: اسم، وفعل، وحرف.

واتفق الفقهاء على أن من حلف لا يتكلم، فحدّث نفسه بشيء ولم ينطق بلسانه: لم يحنث، ولو نطق: حنث.

---

* **قوله: وأما السنة:** أي يدل على ذلك قول النبي ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ**»(1) فجعل حديث النفس أمرًا مغايرًا للكلام، وجَعَلَ مِنْ حَدِيث النفس ما ليس بكلام، فَدَلَّ هَذَا عَلَى أن الكلام هو الأصوات والحُرُوف ولَيْسَ هُوَ المعاني النفسية.

* **قوله: وأما أهل اللسان:** أي: يدلك على ذلك إِجْمَاع أَهْلِ اللغة، فإن أهل اللغة متفقون على أن الكلام هو الألفاظ الخارجة مِنَ الفَمِ؛ ولذا قال ابن مالك:

كلامُنا لفظٌ مفيدٌ كاستقمْ ... واسمٌ وفعلٌ ثم حرفٌ الكَلِمْ(2)

ولذا يقولون: الكلام ينقسم إلى جملة وشبه جملة ومفرد، ويقولون: الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف، فكل هذه منطوقات وألْفَاظ يُتَكَلَّم بِهَا بِاللِّسَانِ.

* **قوله: واتفق الفقهاء:** أي: واستدلوا بإجماع الفقهاء حينما قالوا بأن مَا فِي النفس من المعاني لا تترتب عليه أحكام الألفاظ، فَمَنْ نَوَى الطلاق لم

---

(1) أخرجه البخاري (٥٢٦٩) ومسلم (١٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) ألفية ابن مالك ص: (٩).

وأهل العرف يسمون الناطق: متكلمًا، ومن عداه: ساكتًا، أو أخرس.

واتفق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمرًا.

فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة بين:

الإيجاب كـ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣].

والندب كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ...﴾ [النور:٣٣].

والإباحة كقوله: ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة:٢].

يكن مطلِّقًا بِمُجَرَّدِ ما في قلبه حتى يَتَلَفَّظَ بِهِ، ومَنْ حَلَفَ أن لا يتكلم فوجد عنده معاني نفسية فإنه لا يَحْنَث إنَّما يحنث إذا نطق.

* **قوله: وأهل العرف:** أي: ويَدُلُّ عَلَى ذلك أيضًا اتفاق أهل العُرْف فإن أهل العرف يُسَمُّون المتلفِّظ متكلمًا، ومَنْ لَمْ يَتَلَفَّظْ يسمونه غير متكلم، ساكتًا أو أخرسَ، ولو كان في نفسه معان.

* **قوله: واتفق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمرًا:** أي: ويدل عليه أيضًا اتفاق وإجماع أهل اللسان على أن هذه الصيغ تسمى أمرًا.

* **قوله: فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة بين ...:** يعني استدل الأشاعرة على أن الأوامر لا صيغة لها بأن صيغة (افعل) تأتي على معانٍ متعددة:

الأول: الإيجاب: كما في قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فأقيموا فِعْل على صيغة (افعل) يُرَاد بها الإيجاب.

الثاني: النَّدْب والاستحباب: كما في قوله: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

الثالث: الإباحة: كما في قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢].

والإكرام كقوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [الحجر:٤٦].

والإهانة كقوله: ﴿ذُقْ ...﴾ الآية [الدخان: ٤٩].

والتهديد كقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:٤٠].

والتعجيز كقوله: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً﴾ [الإسراء:٥٠].

والتسخير كقوله: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

والتسوية كقوله: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور:٤٦].

والدعاء كـ: «اللهم اغفر لي».

والخبر كـ: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم:٣٨].

الرابع: الإكرام: لا حقيقة طلب الفعل، كما في قوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦].

الخامس: الإهانة: كما في قوله عز وجل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

السادس: التهديد: كما في قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

السابع: التعجيز: كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ﴾ [الإسراء: ٥٠ -٥١].

الثامن: الأمر الكوني والتسخير: كما في قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥].

التاسع: التسوية: ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور: ١٦].

العاشر: الدعاء: كما في قوله عز وجل: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى﴾ [الأعراف: ١٥١].

الحادي عشر: الخبر: كما في قوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨].

والتمني كقول الشاعر:
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي...
فالتعيين تحكم.
فالجواب: أن هذه صيغة الأمر، ....

الثاني عشر: التمني: كما في قول الشاعر:

ألا أيّها اللّيلُ الطويلُ ألا انْجَلِي ... بصُبْحٍ وما الإِصْبَاحُ مِنكَ بأمثَلِ[1]

يتمنى الانجلاء وليس للطلب.

* **قوله: فالتعيين تحكم:** أي أنهم رأوا أن القول بأن صيغة افعل تكون للأَمْرِ، تَحَكُّم، والقول بأنها تدل على الإيجاب هذا تحكُّم؛ لأَنَّ هذه اللفظة مترددة بين هذه المعاني، فَيَجِب أن نتوقف فيها حتى تَقْتَرِنَ بها قرينة تُوَضِّح المراد بها.

* **قوله: فالجواب: أن هذه صيغة الأمر:** يعني أجيب بأن هذا الكلام والاستدلال ليس بصحيحٍ؛ لأن هذه الصيغ إنما جُعلت لهذه المعاني لوجود قرائن صرَفَتْهَا عن مدلولها، ومحل النزاع والبحث هو في لفظة (افْعل) إذا كانت متجردة عن القرائن الصَّارفة لها عن المراد بها.

والقول بأن الألفاظ لا تدلُّ بنفسها حتى يكون معها قرائن قولٌ يلغي فائدة اللغات، ففائدة اللغات تخاطب وتفاهم الناس، فإذا لم يكن هناك فَهمٌ إلا بالقرائن أَدَّى ذَلِكَ إلى عدم التفاهم بين الناس، ومِنْ ثَمَّ استعمال هذه الصيغة - صيغة افعل -في غير الإيجاب وفي غير الأمر لا بد أن يكون معه

---

(١) ديوان امرئ القيس (ص: ٤٩).

وتستعمل في غيره مجازًا مع القرينة والاشتراك على خلاف الأصل؛ لإخلاله بفائدة الوضع وهو الفهم.

قرينة، وبالتالي يكون من باب المجاز، والبحث والخلاف إنَّمَا هو في دلالة صيغة (افعل) على جهة الحقيقة لا على جهة المجاز، وإلا لو قلنا بأن كُلَّ لَفْظَة فيها مجاز نَتَوَقَّفُ في دلالتها على المَعْنَى الحقيقي لأَدَّى ذلك إلى أن لا يكون هناك تفاعل بين الناس، وأن لا يكون هناك لغات يتخاطب بها الخلق ويفهم بعضُهم كلامَ بعض.

ويدلك على هذا أن كَوْنَ اللفظ الواحد يَدُلُّ عَلَى مَعَانٍ متعددة على سبيل الاشتراك هذا خلاف الأصل؛ لأن الأصل أن يدل اللفظ الواحد على معنى واحد.

فصل:

لا يشترط في كون افعل أمرًا: إرادة الأمر في قول الأكثرين.

وقالت المعتزلة: إنما يكون أمرًا بالإرادة.

لا يشترط الإرادة في الأمر:

بعد أن ذكر المؤلف هذه المسألة الكلامية بين الأشاعرة وأهل السنة وغيرهم، انتقل إلى مبحث آخر يتعلق أيضًا بمبحث عَقَديٍّ والخلاف فيه مع المعتزلة، والكلام في الأمر: هل يكون أمرًا ولو كان الآمر لا يَقْصد إيقاع المأمور به؟ مثال ذلك: هل يمكن أن يطلب الإنسان مِنْ آخر طَلَبًا يقْصِد به الأمر وهو لا يريد منه أن يفعله؟ أي: هل يشترط في الأمر الإرادة؟ والمراد بالإرادة: إرادة وقوع المأمور به، وليس المراد هنا إرادة إيقاع اللفظ فهذا ليس مقصودًا، وليس المراد به إرادة التلفُّظ باللفظ، فإنه بالاتفاق لا يكون لفظًا إلا إذا أراد التلفظ به، لذلك فالنائم لا يُقَال له: تَكَلَّم ولا يقال له أَمَرَ؛ لأنه لم يُرِد التلفظ بلفظ الأمر.

القول الأول: قول أهل السنة والجماعة أن الأمر لا يُشْتَرَط فيه أن يكون الآمِر قد أراد إرادة كونية إيقاع المأمور به، وهذا هُوَ قَوْلُ جَمَاهِيرِ أَهْلِ العلم[1].

القول الثاني: قول المعتزلة بأنه يُشْتَرَطُ فِي الأمر أن يكون الآمر مُرِيدًا لإيقاع المأمور به الإرادة الكونية ولَيْسَ الإرادة الشرعية[2].

---

(١) انظر: التمهيد (١/١٢٨) الواضح (١/٢٣٨) روضة الناظر (١/١٥٠) أصول الفقه لابن مفلح (٢/٦٥٤) مختصر التحرير (٣/١٤).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

وحدَّه بعضهم بأنه إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء؛ لأن الصيغة مترددة فلا ينفصل إلا بالإرادة.

ولنا: أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، ولم يرده.

---

* **قوله: وحدَّه بعضهم:** أي يُعَرِّفُونَ الأَمْرَ بأنه (**إرادة الفعل**) ولَيْسَ طلب الفعل (**بالقول على وجه الاستعلاء**)، واستدلوا على ذلك بأن الصيغة - صيغة افعل - مُتَرَدِّدَة بين معانٍ كثيرة كما تَقَدَّم، وحينئذ نَشْتَرِطُ الإِرَادَة لنفصل بين الأمر وبين ما ليس بأمر.

وهذا الاستدلال خطأٌ، والسبب في هذا: أن الأصل في صيغة (افعل) أن تدل على الأمر، ولا تكون دالة على غيره من المعاني إلا إذا كان معها قَرِينَة صرفت اللفظ عن معناه الأصلي إلى معنى آخر، وبالتالي فلا نَحْتَاجُ إِلى اشْتِرَاطِ الإِرَادَة.

وذهب جماهير أهل العلم إلى أن الأَمْرَ لا يُشْتَرَط فيه أن يكون الآمر مريدًا لإيقاع المأمور به، واسْتَدَلُّوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الله عز وجل قد أَمَرَ إبراهيم عليه السلام أن يَذْبَحَ ولده، ولم يكن مريدًا لوقوع المأمور به، فَدَلَّ هذا على أن الأَمْرَ لا يُشْتَرَطُ فِيهِ الإِرَادَة.

وكذلك أمر الله عز وجل العُصَاةَ بِالأَوَامِرِ الشَّرْعِيَّة، ولم يُرِدْ مِنْهُمْ إِيقَاع ذلك كونًا وإن كان يريده شَرْعًا، ويقول المعتزلة: أراد الله شيئًا ولم يَقَعْ مراده، وقَدَّرَ الله شيئًا وغلبَهُ العَبْدُ على فعله، فيرون أَنَّ العبد يخلق فعل نفسه؛ ولذا عندما يخالف ويَعْصِي فإنه يكون قد خَالَفَ قَدَرَ الله جَلَّ وَعَلا!

وهذا الكلام باطل؛ فإن النصوص قد دَلَّتْ عَلَى أن القَدَرَ غالب، وأنه

وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه؛ إذ لو أراده لوقع فإنه فعَّال لما يريد.

ولأن الأمر ما ذكر عن أهل اللسان، وهم لا يشترطون ذلك.

ولأنا نجد الأمر متميزاً عن الإرادة بأن يأمر عبده الذي لا يمتثل أمره بأمر لا يريده؛ ليمهد عذره في عقوبته، وقد علم أنه أمر.

لا يَتَجَاوَزُ أَحَدٌ من الخلق قَدَرَ الله، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

ويَدُلّ عَلَى ترجيح مذهب الجمهور هنا وتصحيحه أن الله عز وجل قد أمرَ نبيه ﷺ بالصلاة خمسين فنُسِخَتْ قَبْلَ ذلك، ولو كان الأمر يُشْتَرَط فيه أن يكون الآمر مريدًا لإيقاع المأمور به لم يَتَوَجَّهْ لَهُ الأمر بذلك.

* **قوله: وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه:** أي: أنه لم يرد سبحانه إرادة كونية السجود من إبليس؛ إذ لو كان الله قد أراد السجود من إبليس لوقع فإنه سبحانه: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٦]، ويُمْكِن أن يُسْتَدَلّ بهذه الآية: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٦] على تصحيح مذهب الجمهور في كونه يقع من العباد معاص هي بإرادة الله؛ لأن ما أراده الله وقع، ومع ذلك لم تكن مُوَافِقَة للأمر الشرعي.

الدليل الثاني: إن أهل اللُّغَة لا يشترطون في الآمِرِ أَنْ يَكُونَ مريدًا لإيقاع المأمور به، ويُصَحِّحُونَ الأَمْر ولو لم يكن فيه هذا الشرط؛ ولذا قد يأْمُرُ الأب أبناءه بالشيء ليختبرهم ويَمْتَحِنَهُم، وإن كان لا يريد وقوع المأمور به.

الدليل الثالث: أننا نَجِدُ الأمر متميِّزًا عن الإرادة، فهناك أوامر ليس معها إرادة، وهناك إرادة ليس معها أوَامِر، فقد يأمر الإنسان عبدَه الذي لا

وقد أجبنا عن الاشتراك في الصيغة.

يَمْتَثِلُ أَمْرَه بأمرٍ لا يُرِيدُهُ مِنْ أَجْلِ أن يعاقبه إذا عصاه، ولم يَصِحَّ إِيقَاعُ العُقُوبَة هنا إلا لكون لَفْظ السيد كان أمرًا.

* **قوله: وقد أجبنا عن الاشتراك في الصيغة:** أي في قوله: فالجواب: أن هذه صيغة الأمر... إلخ.

مسألةٌ:

الأمر المجرد يدل على الوجوب:

المراد بهذه القاعدة: الأوامر التي تَرِد في الكتاب والسنة هل نَحْمِلُهَا على الوجوب، فنقول: كلُّ مَا أمَرَ الله به فهو واجِبٌ يَأْثَمُ تَارِكُهُ أو لا يَصِحُّ لَنَا ذَلِكَ؟

أما عن تحرير محل النزاع، فاتفقوا على أن ألفاظ الأمر إذا كان معه قَرِينَة تَدُلُّ على الوجوب فإن الأَمْر يُحْمَل على الوجوب، كما اتفقوا على أن ألفاظ الأمر إذا كان معها قرينة تصرف الأمر عن الوجوب إلى الاستحباب أو غيره فإنه يُعْمَل بِتِلْكَ القَرَائِنِ، وإنما الخلاف في الأوامر المُجَرَّدَة التي ليس معها قرائن تَدُلّ عَلَى الوجوب أو على غيره، فعلى، أي: شيء نحملها؟ هل نَتَوَقَّفُ فِيهَا ونحملها على الندب والإباحة، أو نقول بأنها دالة على الوجوب؟

وأما عن منشأ الخلاف في هذه المسألة فالواقفية من الأشاعرة وغيرهم إنما خَالَفُوا في هذه المسألة بناء على قَوْلِهم بأن الكلام هو المعاني النَّفْسِيَّة، والأصوات والحُرُوف عِبَارَة عن ألفاظ وليست كلامًا؛ ولذلك فهذه الأصوات والحروف لَيْسَتْ أَوَامر وليست كلامًا عِنْدَهُمْ، فلا تدل على شيء بذاتها حتى يكون معها قَرِينَة.

والجمهور يقولون بِأَنَّ الألفاظ تدل على معانٍ بِمُجَرَّدِ ورودها، ولا تحتاج إلى قرائن.

كمَا أَنَّ مَنْشَأَ الخِلافِ هُوَ الخلط بين حالة اقتران القَرَائِن وتَجَرُّدِ الفِعْلِ مِنَ القرائن، وتَقَدَّمَ معنا أن صيغة (افعل) تُحْمَل على معانٍ مختلفة، لكنها لا

ورود الأمر مجرَّدًا عن القرائن مقتضٍ للوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين.

وقال بعضهم: يقتضي الإباحة؛ لأنها أدنى الدرجات، فيجب حمله على اليقين.

تُحمل على تلك المعاني إلا إذا كان معها قرينة؛ ولذا فإن مَنْ خَالَفَ وقال بأن هذه الصيغة لا تدل في ابتدائها على الإيجاب قال بأنه يحتَمِل أن يُرَادَ به بعض تلك المعاني، ولكن هذا الاحتمال لا محلَّ لَهُ؛ لِعَدَمِ استناده على دليل، وخلافنا في الأمر المجرَّد عَنِ القرائن لا المحتفِّ بها.

وبعد أن ذكرنا تحرير محل النزاع ومنشأ الخلاف نذكر أقوال العلماء في هذه المسألة، فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال متعددة، ذكر المؤلف منها أربعة أقوال:

القول الأول: أن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَل على الوجوب، وهذا قَوْلُ جمهور الفقهاء، وهو مَذْهَب الأئمة الأربعة، وقول بعض المتكلمين[1].

القول الثاني: أن الأمر المجرد عن القرينة يَدُلُّ عَلَى الإباحة[2]؛ قالوا: لأَنَّ الأوامر مُتَرَدِّدَة بين الوجوب والندب والإباحة، فإنه قد وَرَدَتْ صِيغَة

---

(١) ذكر الجويني أنه قول الجمهور من الفقهاء، وذكر القاضي أبو يعلى أنه ظاهر كلام الإمام أحمد، وذكر الجويني أن الظاهر والمأثور من مذهب الشافعي حمل مطلق الأمر على الوجوب. وذكر الرجراجي أنه مذهب مالك. انظر: التلخيص للجويني (١/٢٦٣، ٢٦٤)، قواطع الأدلة (١/٦٠)، العدة (١/٢٤٤)، التمهيد (١/١٤٥)، التحبير شرح التحبير: (٥/٢٢٠٢)، رفع النقاب (٢/٤٥٢)، أصول السرخسي (١/١٤).

(٢) نسب الجويني هذا القول لبعض المعتزلة. انظر: التلخيص في أصول الفقه (١/٢٦٣).

وقال بعض المعتزلة: يقتضي الندب، حملاً للأمر على ما يشترك فيه الوجوب والندب: من طلب الفعل، ورجحانه على الترك، وحسنه، ولزومه العقاب بتركه مظنون، فيتوقَّف فيه.

(افعل) في مواطن يُرَادُ بِهَا الإباحة كما في قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، قالوا: فالأصل في الأوامر أن نَحْمِلَهَا على أَقَلِّ الدرجات وهي الإباحة؛ لأنه هو الأمر المتيقَّن المجزوم به، وما زاد عن ذلك فهو محل تردد، ويَجِبُ حَمْل اللفظ على اليقين ما لم يأتِ دَلِيل يدل على خلافه.

وأجيب عن هذا بأن معنى الإباحة مُخَالِفٌ لمعنى الأمر؛ لأن الأَمْرَ طَلَب واستدعاء، والإباحة ليست كذلك إنما هي إِذْنٌ وإِجَازَةٌ وإطلاق، وبالتالي لا يَصِحُّ لَنَا أن نجعل الأوامر المجردة عن القَرَائِنَ دَالَّةً على مُجَرَّدِ الإِبَاحَة.

القول الثالث: أن الأمر المُجَرَّد عن القرينة يُحمل على الندب، وقد أشار المؤلف إلى أنه مذهب بعض المعتزلة(١). واستدلوا على ذلك بأن الأمر يَدُلُّ عَلَى مَعْنًى مُشْتَرَك بَيْنَ الوُجُوبِ والنَّدْبِ، وحينئذ نَحْمِلُ لَفْظَ الأَمْر عَلَى مَا يَشْتَرِكُ فِيهِ الوُجُوب والندب وهو الاستحباب وطلب الفعل ورجحانه على التَّرْكِ وحُسْنِهِ، وأما لزومُ العقاب بتركه فهذا أمر مظنون فيتوقَّف فيه، (وحُسْنِه بكسر النون، ولزومُه بضم الميم مبتدأ).

وأجيب عن هذا الاستدلال بجوابين:

الجواب الأول: أن الأَدِلَّةَ قَدْ دَلَّت على أن الأمر المجرد عن القرائن دال

---

(١) وقد نسب ذلك إلى كثير من متكلمي المعتزلة الغزالي والآمدي والزركشي. انظر: المستصفى (ص٢٠٧)، الإحكام للآمدي (٢/١٤٤)، البحر المحيط (٣/٢٨٩، ٢٩٠).

وقالت الواقفية: هو على الوقف؛ لعدم الدليل على إرادة أحد معانيه.

على الوجوب، وليس في شيء من الأدلة دلالة الأَمْر على النَّدْب.

الجواب الثاني: بأنه لا يصحُّ استدلالكم إلا على فَرَضِيَّة أن الوجوبَ ندبٌ وزيادة، وهذا الكلام لا نُسلِّمه لَكُمْ، بل الوجوب أَمْر مُغَاير لِلنَّدْبِ؛ لأَنَّ المندوب يَجُوزُ تَرْكُهُ، بخلاف الواجب فإنه لا يَجُوز تَرْكُهُ.

القول الرابع: أَنَّهُ يجب التوقُّف في صيغة الأمر المجرد عن القرائن، فلا نَحْمِلُهُ على أي مَعْنى، حتى يرد الدليل الذي يُبَيِّن المراد منه[1]؛ لأَنَّ الأمر متردِّد بين الصِّيَغِ السَّابِقة، فيمكن أن يكون للوجوب أو للندب أو للإباحة أو للتسوية أو للتكوين أو للتعجيز إلى غير ذلك من معاني الأمر التي تقدَّمت، وبالتالي إذا وردت صيغةُ أمرٍ فنتوقَّف فيها حتى يأتي الدليل الذي يوضح المراد به؛ لأَنَّا لا نعلم ما المراد بهذا اللفظ.

وأجيب عن هذا بِأَنَّ غَايَة هذا الدليل المطالبة بالدليل على كَوْنِ الأمر المجرد عَنِ القَرَائِن يقتضي الوجوب، وعندنا أدلة أخرى ستأتي.

---

(١) وهو قول الأشعري والباقلاني والغزالي والآمدي. انظر: المستصفى (ص٢٠٧، ٢٠٨)، الإحكام للآمدي (٢/١٤٤).

ولنا: ظواهر الكتاب والسنة والإجماع، وهو قول أهل اللسان.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور:٦٣]، حذَّر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا اقتضاؤه الوجوب ما لحقه ذلك. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات:٤٨] ذمَّهم على ترك امتثال الأمر، والواجب: ما يذمُّ بتركه.

وأما السنة فقوله ﷺ وقد غضب لترك امتثال أمره: «ما لي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أتبع».

---

* **قوله: ولنا: ظواهر الكتاب والسنة والإجماع، وهو قول أهل اللسان:** يعني استَدَلَّ أصحاب القول الأول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، فحَذَّرَ مِنْ مُخَالَفَةِ الأمر، مِمَّا يَدُلّ عَلَى أن الأمر للوجوب؛ إذ لو كان الأمر للندب لما صح التحذير من مخالفته؛ لأن الندب يجوز تركه.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فأوجب على الأمة اتِّباع الأوامِر، وبَيَّنَ أَنَّهُ لا يُوجَدُ لِلْمُسْلِمِ رخصةٌ في ترك العمل بالأمر.

الدليل الثالث: قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]، وَجْهُ الاستدلال: أَنَّهُ لامَهُم عَلَى عدم امتثال الأمر، واللَّوْمُ وَالذَّمُّ لا يَكُونُ إِلاَّ عِنْدَ تَرْكِ الْوَاجِبِ فَدَلَّ هَذَا على أن الأوامر تُفِيدُ الوجوب.

الدليل الربع: من السنة، وهو أن النبي ﷺ قال: «**وَمَا لِي لا أَغْضَبُ،**

وقوله ﷺ: «لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك»، والندب غير شاقٍّ لجواز تركه.

وقوله لبريرة حين قالت: أتأمرني؟: «إنما أنا شافع» وإجابة شفاعته مندوب إليها.

وَأَنَا آمُرُ أَمْرًا، فَلا أُتْبَعُ»[1]؛ وذلك أنه في صلح الحديبية لما رَدَّ المشركون المسلمين عن إكمال العمرة أمرهم بالتَّحَلل بحل الإحرام بعد الحَلْقِ والذَّبْح، فَهُنَا أَمْرٌ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، فبعض الصحابة لم يُبادِر إلى الامتثال، فلذا غضب النبي ﷺ، وقال: «**وَمَا لِي لا أَغْضَبُ، وَأَنَا آمُرُ أَمْرًا، فَلا أُتْبَعُ**»، فدل هذا على أن الأوامر تُفِيد الوجوب؛ لأن النبي ﷺ قد غضب عليهم.

الدليل الخامس: قول النبي ﷺ: «**لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلاَةٍ**»[2]، فهذا الحديث يَدُلّ عَلَى أن السواك غير مأمور به، مع أنَّ السِّوَاك مُسْتَحَبٌّ ومَنْدُوب إليه، فَدَلَّ هذا على أن الأوامر لا تَدُلُّ عَلَى الاسْتِحْبَابِ وَإِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الوجوب؛ ولذا قال: «لولا أن أشق»، وتشريع المندوب لا مشقة فيه؛ لأنه يَجُوزُ تَرْكُه، فدل هذا على أن المراد الإيجاب.

الدليل السادس: أن بَرِيرة لما عتقت خُيِّرَت في زوجها المملوك: هل تبقى معه أو يُفْسَخ النكاح؟ فاختارت فسخ النكاح، وكَانَ زَوْجُهَا مُغْرَمًا بها، فأتى

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٤/٢٨٦) وابن ماجه(٢٩٨٢) والنسائي في السنن الكبرى (٩/٨٢) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه. وضعفه جماعة.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٨٨٧) ومسلم (٢٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وأما الإجماع: فأجمعت الصَّحابة على وجوب طاعة الله تعالى، وامتثال أوامره من غير سؤال عن مراده، وأوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله: «سنُّوا بهم سنَّة أهل الكتاب». وغسل الإناء من الولوغ بقوله: «فليغسله سبعًا»، ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على اعتقاد الوجوب.

إلى النبي ﷺ ليشفع له عندها، فذهب النبي ﷺ إلى بَرِيرَة يُرَغِّبها في مُرَاجَعَةِ زَوْجِهَا، فقالت بريرة: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: «**إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ**»[(١)]، وإجابة الشفاعة خصوصًا من النبي ﷺ من المستحبات، فَنَفَى الأمر عن رُجُوعِهَا، مع أنه أمَرَهَا بِالرُّجُوعِ، فَدَلَّ ذلك على أن المراجعة المستحبة هنا لَيْسَتْ شَامِلة في مفهوم الأمر.

الدليل السابع: دليل الإجماع؛ فإن الصحابة قد أجمعوا على وُجُوبِ امتثال الأوامر والمسارعة إلى تنفيذها، فقَدْ أَجْمَعُوا على وجوب طاعة الله وامتثال أوامره مِنْ غَيْرِ مُنَاقَشَة وَلا مراجعة.

الدليل الثَّامِن: إجماع الصحابة على وُجُوبِ أَخْذِ الجزية من المجوس؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: «**سنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الكتاب**»[(٢)]، و(سُنُّوا) فعل أمر، فدَلَّ هذا على أن الأمر يفيد الوجوب.

كذلك أجمعوا على غسل الإناء من ولوغ الكلب بقوله: «**إذا ولَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أحدكم فليغسله سبعًا**»[(٣)] فهنا فعل أمر أُخِذَ منه الوجوب. فهناك وقائع كثيرة تدل على إفادة الأوامر للوجوب.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢٨٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

وأما قول أهل اللسان: فإنهم عقلوا من إطلاق الأمر: الوجوب؛ فإن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن عنده لومه وتوبيخه، وحسن العذر في عقوبته لمخالفته الأمر، والواجب ما يعاقب بتركه أو يذمُّ بتركه. ولا يصح حمل الأمر على الإباحة؛ لأنه استدعاء وطلب، والإباحة ليست كذلك، بل إذن وإطلاق.

ولا يصح حمله على الندب؛ لما ذكر من أنَّ مقتضى الصيغة الوجوب. ولأنه إنما يصحّ حمله على الندب أن لو كان الوجوب ندبًا وزيادة وليس كذلك؛ لأنه يدخل في حد الندب الترك، وليس بموجود في الوجوب.

ولا يصح قول الواقفية؛ لأن غايته المطالبة بالدليل، وقد ذكر.

الدليل التاسع: إنَّ أهل اللسان يفهمون من صيغة الأمر الوجوب؛ ولذا لو أمر السيد مملوكه بأمر، ولم يمتثل المملوك فحينئذٍ نقول: المملوك مخطئ، لأن الأصل في الأوامر الوجوب ويحسُن عنده لومه وتوبيخه، ولو كَانَ مَا فعله جائزًا لما حَسُنَ لَوْمُهُ وتَوْبِيخُهُ، وكذلك يحسُنُ العُذْر في عقوبته لمخالفته الأمر، فلو أن السيد أمره بأمر فَتَرَكَه مدة عشر ساعات حَسُنَ بالسيد أن يعاتبه وأن يعاقبه؛ لأنه قَدْ تَرَكَ واجبًا، وحقيقة الواجب أنه مَا يُعَاقَب بِتَرْكِهِ أو يُذَمّ بِتَرْكِهِ، وهذه تَصْدُق على الأَوَامِر في لسان العرب.

وبِهَذا يتضح رجحان مذهب الجمهور في إفادة الأوامر للوجوب، وإذا نظر الإنسان في الأمثلة التي تذكر على هذه القاعدة لا يَجِدُ أَنَّ القَاعِدَة منطبقة عليها، وَإِنَّمَا يأتون بمسائل فيها قَرَائِن فَيَقَعُ الاخْتِلَاف في هذه الأوامر التي معها قرائن، هل هي على الوجوب أو الندب؟ وخلافنا في الأمر المجرد عن القرائن.

فصلٌ:

فيما تفيده صيغة الأمر بعد الحظر

الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة، وهو ظاهر قول الشافعي.

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يفيد ما كان يفيده لولا الحظر؛ لعموم أدلة الوجوب.

المراد بهذه المسألة: أن يأتي دليل من الشرع يَدُلّ على مَنْعِ فِعْلٍ مِنَ الأفعال، فيكون ذلك الفعل ممنوعًا منه محظورًا، ثم بعد ذلك يأتي لفظ من الشارع يَأْمُرُ بذلك الذي نَهَى عَنْه، فحينئذ هذا الأمر بعد النهي هل يحمل على الوجوب أو على الإباحة؟

وقد ذكر المؤلف هنا ثلاثة أقوال:

القول الأول: أَنَّ الأمر بعد الحَظْرِ يُفِيدُ الإِبَاحَةَ[1].

القول الثاني: نسبه لأكثر الفقهاء والمتكلمين: أنَّ الأمر بعد الحظر يُفِيدُ الوُجُوب[2]؛ لأَنَّهُ قبل الحظر كان يُفِيدُ الوُجُوب، فهكذا الأمر بعد الحَظْرِ يُفِيدُ مَا كان يفيده قبل ذلك، ولأَنَّ الأدلة الدالة على كون الأمر يُفِيدُ الوجوب عامة تَشْمَل الأمر قبل الحظر والأمر بعد الحظر.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأنَّ أَدِلَّةَ الوُجُوبِ تَدُلُّ عَلَى أن الأمر يُفِيدُ الوُجُوب بِشَرْطِ أن يكون الأمر مُجَرَّدًا عَنِ القَرَائِن، أما الأمر الذي يكون مَعَهُ

---

(١) وهو قول منسوب إلى الشافعي. انظر: التلخيص (١/٢٨٥، ٢٨٦)، قواطع الأدلة (١/٦١)، الإحكام للآمدي (٢/١٧٨)، البحر المحيط (٣/٣٠٣).

(٢) انظر: العدة (١/٢٥٦)، قواطع الأدلة (١/٦٠)، البحر المحيط (٣/٣٠٢، ٣٠٣).

وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظ: افعل، كقولنا. وإن ورد بغيره كقوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد» كقولهم؛ لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم فقط، وفي الثاني لا عرف له، فيبقى على ما كان.

قَرِينَة صَارِفَة للفظ عنه فإنه لا يُسْتَفَادُ مِنْ ذلك الأمر الإيجاب، وإنَّما يُحْمَل على ما دلَّت عليه القرينة؛ ولذلك عندنا أوامر حملناها على الندب كما في قوله: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وأجيب عن هذا بِأَنَّ دَلالة الأدِلَّة على إفادة الوجوب إنَّمَا هو في حالة عدم القَرَائِن، لكن في مسألتنا هذه فيها قرينة وهي تَقَدُّم الحَظْرِ، فَإِنَّ تَقَدُّمَ الحَظْرِ على الأمر يكون قَرِينَةً صارفة للأمر عن الوجوب.

القول الثالث: أن الأَمْرَ بعد الحظر إِمَّا أن يرد بصيغة (افعل) فيُحْمَل على الإباحة، وإما أن يَرِدَ بصيغة أخرى، ومَثَّلَ لَهُ المؤلف بمثال افتراضي، كما لو قال: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد» ولم يقل: يجب، قالوا: فَمِثْلُ هَذَا يُحْمَل على الوجوب[١].

واسْتَدَلّوا على هذا بأن صيغة (افعل) بعد الحظر تُحْمَل عَلَى رَفْعِ الذَّمِّ، وأما ما ورد بغير هذا اللفظ فإنه لا عُرف فيه، فبالتالي يَبْقَى على الأصل مِنْ كَوْنِ الأوامر تَدُلّ عَلَى الوجوب، والمخالف ينازعه في هذا فيرى أن هناك أدلة.

---

(١) انظر: هذا القول في روضة الناظر (١/ ٥٦٠).

ولنا: أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر الإباحة، بدليل أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة:٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة:١٠]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة:٢٢٢].

وقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فادَّخروا، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها، ولا تشربوا مسكرًا»(١).

واسْتَدَل أصحاب القول الأول على ذلك بأدلة منها:

الدليل الأول: إنَّ عادة الشرع في استعمال لفظ الأمر بعد الحظر في المباحات، وبالتَّالِي نسير على طريقة الشرع، وقد ذكر لَهُ المؤلف عددًا من الأمثلة، مثل قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] فـ(اصطادوا) فعل أمر جاء بعد النهي في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ١]، هَذَا حَظْر للصيد حالَ الإحرام، فقوله بعد ذلك: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] فـ(اصطادوا) أمر على صيغة (افعل) ورد بعد الحظر، فإنه يفيد الإباحة، فيكون الاصطياد مباحًا.

ومثَّلوا له بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] هنا حَظَرَ على الناس البيع والشراء، وهَذَا حظر بعد إباحة، ثم بعد ذلك جاء فيه أمر في قوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] فهذا أمر بالبيع والشراء، والبيع والشراء بعد الصلاة مباح

---

(١) سبق تخرجه ص (٢٦٠)

وفي العرف: لو قال السيد لعبده: «لا تأكل هذا الطعام»، ثم قال: «كله»، أو قال لأجنبي: «ادخل داري وكل من ثماري» اقتضى ذلك رفع الحظر دون الإيجاب.

وإنما تدل أدلة الوجوب على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له، بدليل المندوبات وغيرها، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه.

مما يَدُلّ عَلَى أَنَّ عُرْفَ الشَّارِعِ في الأوامر بعد النواهي أن تكون للإباحة، ومِثْلُه في قَوْلِـهِ جـل وعـلا: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] هَذَا نَهْيٌ عَنْ قُرْبَان المَرْأَةِ الحَائِضِ، ثم قال: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، قالوا: قوله: (فأتوهن) للإباحة، فَدَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ الأَوَامِرِ بَعْدَ الحَظْرِ تُفِيدُ الإِبَاحَة على قَوْلِ الجمهور، ومثله الأحاديث التي ذكرها المؤلف هنا.

واستدل المؤلف عليه بما تعارف عليه الناس، فإنه لو قال السيد لعبده: «لا تأكل هذا الطعام»، هذا حظر، ثم قال: «كُلْه» هذا رفع الحظر فقط، ويدل على الإباحة.

وهناك قول رابع في المسألة: وهو أن الأمر بعد الحظر يُعِيدُ الحكم إلى مَا كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَ الحظر[1]، ولَعَلَّ هذا القول هو أَقْوَى الأَقْوَال في المسألة، وهو الذي يَدُلُّ عَلَيْهِ استقراء النصوص، فقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢] كان الصيد قبل الإحرام مباحًا، فحَرُم أثناء الإحرام ثم أُمِرَ بِهِ فَعَادَ الأمر إلى ما كان

---

(١) انظر: هذا القول في البحر المحيط (٣/٣٠٦). وهناك قول بالوقف، وهو اختيار الجويني. انظر: البرهان (١/٨٨)، البحر المحيط (٣/٣٠٥، ٣٠٦).

....

عليه سابقًا وهو الإباحة، ويَدُلُّكَ على ذلك أنه قد ترد أوامر بعد حظر فتُفِيد الوجوب، كما في قوله: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، هذا أمر للوجوب بَعْد حَظْر، ويَدُلُّكَ عَلَى ذلك أنه في مرات يَكُون الحكم مندوبًا فيُنْهَى عَنْهُ ثُمَّ يُؤْمَر به فيعود إلى حكم الإباحة؛ لأنه هو الحكم الثابت قبل ورود الحظر، ومِنْهُ حديث: «**كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا**»[1]؛ لأَنَّ زِيَارَةَ القبر قبل النهي كانت مندوبة، فلما نُهِيَ عنها مُنِعَ مِنْهَا، فلمَّا أَمَر بها بعد النهي في قوله: «فزوروها» فحينئذ نقول: هذا الأمر يدل على الاستحباب والندب، وليس على الإباحة؛ لأن الحكم في هذا الفعل قبل ورود النهي كان على الاستحباب. ولذلك أرْجَح الأقوال في هذه المسألة أن الأمر بعد الحظر يُعِيدُ الحُكْم على ما كان عليه قَبْلَ الحظر.

---

(١) سبق تخرجه ص (٢٦٠).

فصل:

الأمر المطلق: لا يقتضي التكرار في قول أكثر الفقهاء، والمتكلمين، وهو اختيار أبي الخطاب.

وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار؛...............

الأمر المطلق هل يقتضي التكرار؟

المراد بالأمر: اللفظ الدال على طَلَبِ الفعل.

* **قوله: الأمر المطلق:** أي: المتجرِّد عَنِ القَرائِنِ الذي لم تَرِدْ مَعَهُ قَرِينَة تَدُلُّ على التكرار، ولا تُوجَد مَعَهُ قرينة تدل على المرة الواحدة.

فهل يَدُلُّ الأمر المجرد المطلق على التكرار أو يدل على المرَّةِ الوَاحِدَة؟ اخْتَلَفَ العُلَمَاء فِي ذَلِكَ على قولينِ مشهورينِ، ويمكن أن يَتَفَرَّعَ إلى فروعٍ مُتَعَدِّدَةٍ:

القول الأول: وهو قول الجمهور بأن الأمر المطلق لا يَقْتَضِي التكرار، وإنما يدل على المرة الواحدة[1].

القولُ الثاني: أن الأمر المجَرَّد يقتضي التكرار[2]، فبعضهم يقول: يدل عليه قطعًا، وبعضهم يقول: يدل عليه ظنًّا، مع احتمال أن يكون للمرَّة. وهذا القول نسبه المؤلف للقاضي أبي يعلى ولبعض الشافعية، كأبي إسحاق الإسفراييني، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

---

(١) انظر: العدة (١/٢٦٤)، روضة الناظر (١/٥٦٤)، التحبير شرح التحرير (٢/٢٢١٣)، الإحكام للآمدي (٢/١٥٥).

(٢) انظر: التلخيص (١/٢٩٨، ٢٩٩) قواطع الأدلة (١/٦٥)، البحر المحيط (٣/٣١١).

لأن قوله: «صم» يعم كل زمان، كما أنَّ قوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة:٥] يعم كل مشرك؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص.

وقيل: إن علق على شرط اقتضى التكرار، وإلا فلا؛ لأن تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلة، ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علته كذلك يتكرر بتكرُّر شرطه. ودليل اعتباره النهي المعلَّق بشرط.

وقيل: إن كرر لفظ الأمر اقتضى التكرار؛ طلبًا لفائدة الأمر الثاني كالأول. وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

الدليلُ الأول: قالوا: بأنَّ قولَه: «صُمْ» يشمل جميع الأزمنة، فإذا شمل جميع الأزمنة فإنه يدلُّ على التَّكرار في الزمان فيدل على التَّكرار في الفعل، وقد أجاب المؤلف عن هذا بأن قوله «صُمْ» لا يَدُلُّ على التكرارِ، وإنما يدل على المرة الواحدة، فهو لم يستغرق جميع المرات، وإنما اسْتَغْرَقَ جميع الزمان على جهة البدل لا على جهة الشُّمُول، ومِنْ ثَمَّ فَلا يَدُلُّ هَذا الأمر «صُمْ» على العموم في الزمان، ومن ثم لا يَدُلُّ عَلَى التكرار.

الدليل الثاني: أن قولَه تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يشمل كل مشرك، فقوله: (اقتلوا) أمر فشمل جميع المشركين مع أنه أمر واحدٌ إلا أنه أفاد التكرار، فهنا الأمر أُضيف إلى المشْرِكِينَ، فشمل جميع المشْرِكِينَ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أن الأوامر تَدُلُّ عَلَى التكرار، وأجيب عن هذا بأن العموم هنا مأخوذ مِنْ كَلِمة المشركين لا من كلمة الأمر المجَرَّد، ومِنْ ثَمَّ هذا اللفظ خَارِج محلِّ النِّزاع؛ لأن محل النزاع هو في الأمر المجَرَّد عَنِ القرائن.

Rawdat Nazer Part (2).lob

ولنا: أن الأمر خال عن التعرُّض لكمية المأمور به؛ إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك فتبرأ ذمته بالمرة الواحدة؛ لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل عليها.

ويعتضد هذا بـ«اليمين»، و«النذر»، ....

واسْتُدِلَّ أصحاب القول الأول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الأمر المجرد ليس فيه تعرض للعدد وكمِّيَّةِ ما يُفْعَل من الأمر، ومِنْ ثَمَّ لا يدل إلا على المرة الواحدة؛ لأن المرة الواحدة من ضرورة إيقاع الفعل، فما زاد عن المرة الواحدة فإنه لا يَدُلُّ عَلَيْهِ الأمر المجرد، ومِنْ ثَمَّ لَيْسَ مِمَّا وُضِعَ للتكرار، فهو ليسَ كألفاظِ الأعدادِ التي وُضِعَتْ للدلالة على أكثر مِنْ مَعْنًى أو أكثر من شخصٍ، وهكذا لا تُماثِلُ الألفاظَ المشتركة التي تَدُلُّ عَلَى معانيها دفْعَةً واحدة عند أحمد والشافعيِّ وطائفةٍ، ومِنْ ثَمَّ تَبْرَأُ الذمة بامتثالِ الفعل المأمور به مرة واحدة؛ لأن المرَّة الواحدة معلومة مَقْطُوعٌ بِهَا؛ لأَنَّه لا يمكن الامتثالُ إلا بالمرة الواحدةِ، وما زاد فإنه لا سبيلَ إلى إيجابِه.

الدَّليل الثاني: أنَّ الأَصْلَ براءة الذمة مِنَ الواجبات، فإذا وَرَدَ الأمر فإنه يَدُلُّ عَلَى إيجاب الفعل مرةً واحدة، ويبقى ما زاد عن ذلكَ على الأصلِ في براءةِ الذِّمَّةِ منه.

الدليل الثالثُ: القياس على اليمين؛ فإنه لو حلف أن يفعل فعلاً، فإنه حينئذ يُعَدُّ مُمْتَثِلاً بفعله مَرَّة واحدة، فهكذا في الأوامر يُعَدُّ مُمْتَثلاً بفعل موجبِ الأمرِ مرةً واحدةً.

الدليل الرابع: القياسُ على النَّذر؛ فإنَّ مَنْ نَذَرَ فِعْلاً أجزأه أن يفعلَه مَرَّةً واحدةً، فهكذا في الأوامرِ.

و«الوكالة».

فإن قيل: فلم حسن الاستفسار؟

قلنا: إن كان يقتضي التكرار فلم حسن الاستفسار؟

وإنما حسن لأنه محتمل.

وقولهم: «إن صم عامٌّ في الزمان» ليس بصحيح؛ إذ لا يتعرض للزمان بعموم لا خصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان، ولا يجب تعميم المكان، فكذا الزمان.

ولا هو نظير ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:٥] بل نظيره «صم الأيام».

الدَّليلُ الخامس: القياس على الوَكالات ؛ فَإِنَّ مَنْ وَكَّلَ غَيْرَه بِأُجْرَة في فعل من الأفعال فإنه يعدُّ ممتثِلًا مستحقًّا للأجرة بفعل ما وُكِّلَ عليه مَرَّة واحدةً، ما لم يكن هناك قرينة تَدُلُّ على التكرار.

واعْتُرِضَ على هذا باعتراض ؛ ألا وهو أنَّ الأمرَ المجرَّد يحسن الاستفسارُ عنه : هل يدل على المرَّة أو على التكرار؟ ولذا جاء في الحديث أن النبيَّ ﷺ قال لأصحابه : «**إنَّ الله كتب عليكُم الحجَّ فحجُّوا**». فقام الأقرع بن حابس فقال : يا رسول الله ، أفي كل عام؟ فبيَّن له أنَّ الواجب مرة واحدة ؛ ولذا قال له : «**لَوْ قُلْتُهَا لَوَجَبَتْ، وَلَوْ وَجَبَتْ لَمْ تَعْمَلُوا بِهَا ، الحَجُّ مَرَّةٌ ، فَمَنْ زَادَ فَهُوَ تَطَوُّعٌ**»[1]. فما دام أنه يَحْسُنُ الاستفسارُ عن الأمر هل هو دالٌّ على التكرارِ أو المرة فحينَئِذٍ لا يمكن حملُه على التكرار ولا على المرَّةِ.

وأُجيبَ بأن توجُّه الاستفسارِ لا يعني أنَّ اللفظَ لا يدُلُّ على المعنى ، وإنما يَعْنِي أن اللفظ ليس بِقَطْعِيِّ الدلالة على معنًى ، بل يَرِدُ عليه الاحتمال ؛

---

(١) أخرجه مسلم (١٣٣٧) بنحوه ، وأحمد (١/ ٢٩٠)

....

ولذلك يحسُنُ السؤال عنه ؛ ولذا إذا جاءَ أمْرٌ يُمكنُ أن يُوَجَّه إليه استفسارٌ: هل هُو دالٌّ عَلى التَّكرارِ؟ مِمَّا يَدُلُّ على أنَّ دلالته ليستْ قاطعةً على التكرارِ، بل لا يدل على التكرار لذاته.

هناك طائفةٌ قالوا بأن الأمر نَتَوَقَّفُ فِي دلالتِه على المرةِ وعلى التكرارِ، وهذا القولُ في الحقيقةِ يقولُ به بَعْضُ الأشَاعِرَةِ ؛ ولذلك يُوصَفون بأنهم الواقفية ؛ لأنهم يقولون: إن الألفاظ لا تدل على معانِيها بذاتها حتى يكون معها قرائن[1]. وهذه المسألة مفروضة في الأمر المجرد، وبالتالي قاعدتهم في الألفاظ المجَرَّدَة التي لا تُوجَد معها قرائن أنها يُتَوَقَّفُ فيها حتى يكونَ معها قرينةٌ، هذا رأيُ الواقفيَّة ؛ ولذلك اختلف الواقفية فيما بينهم ؛ فقالت طائفة: لا نَتَحَقَّقُ من الامتثال بفعلِه مكررًا ولا بفعله مَرَّةً حتى يأتِيَنا دليل آخر، وفي هذا إِلْغَاءٌ لدلالة اللَّفظِ، والقولُ بأنَّ هذا اللفظَ ليس له معنًى لِذاتِه، وهذا يُلْغِي دلالة اللغةِ ويُلْغِي القُدْرَةَ على التَّفَاهُمْ بَيْنَ الخلقِ ؛ ولذا قال المؤلف هنا: **(وهُوَ بَيِّنُ البُطْلان)**.

هناك أقوال أخرى ذكرها المؤلف، لكن هذه الأقوال ليست فِي أَصْلِ المسْأَلَةِ ؛ لأن أصل المسألة في الأمر المجرد عن القرائن، وهذه الأقوال إنما وَرَدَتْ فِي أوامر اقترنتْ معها قرائنُ:

فالقول الأول يقول: الأمر المعلَّق على شَرْط يَقْتَضِي التكرار، فهنا الأمر ليس مُجَرَّدًا، بَلْ مَعَهُ قرينة وهو الشَّرْطُ، وبالتَّالِي فهي خارجةٌ عن المسألةِ

---

(١) نسبه الزركشي للباقلاني وجماعة من الواقفية. انظر: البحر المحيط (٣/٣١٥، ٣١٦).

قولهم: «إن الحكم يتكرَّر بتكرر العلة فكذا الشرط».

قلنا: العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها، والشرط لا يقتضي، وإنما هو بيان لزمان الحكم، فإذا وجد ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق.

السابقةِ ؛ لأن المسألةَ السَّابقةَ في الأمر المجرَّد عَنِ القَرائِنِ. ومثلُه القولُ الآخرُ : الأمرُ المكَرَّر، قالت طائفةٌ بأنه يدلُّ على التكرارِ، لكنَّ الأمرَ المجردَ لا يَشْمَل الأمر المكررَ، إذَن الأمر المكرر لا يدخل فيه الأمر المجرد ؛ ولذلك ينبغي بنا أن نَفْصِلَ هَذِه الأقوال ونجعلها في مسائل مُسْتَقِلَّةٍ خارجة عن الخلاف السابق، فنقول :

المسألة الأولى: الأَمْر المعَلَّق على شرطٍ هل يقتضي التَّكرار أو لا يدل إلا على المرة الواحدة؟ هناك طائفة قالوا بأنه يدل على التكرار(١)، واستدلوا على ذلك بعددٍ من الأدلة.

الدليل الأول: قياسُ الشرطِ على العلَّةِ ؛ فَإِنَّ الأمر المربوط بِعِلَّة يَتَكَرَّر الطَّلَبُ بِهِ كُلَّمَا تكررت العلة، قالوا : فهكذا الشَّرطُ.

وأجيبَ عن هذا الاستدلالِ بالفَرْقِ بينَ الشرطِ والعلةِ ؛ فإن العلة تطلبُ حكمَها، بخِلافِ الشرط، فإنه يَدُلُّ على عدمِ صحَّة الفِعْلِ عند انتفاءِ الشرطِ، ووجود الشَّرْطِ لا يَقْتَضِي الطلبَ، مثالُ ذلك : الطهارة شرط للصلاة، إذا وُجِدَتِ الطَّهارة هل توجد الصلاة؟ لا يلزم، بِخِلافِ العِلَّة، فإنه إذا وجدت العلة وُجِدَ الحكمُ، فإذا وُجِدَ الزِّنا وهو علة لِلْحَدِّ وُجِدَ الحَدُّ، فهناك فَرْق بَيْنَ

---

(١) انظر: البحر المحيط (٣/ ٣١٦).

وإذا كرر لفظ الأمر دلَّ الثَّاني على ما دل عليه الأول، فلا يصح حمله على واجب سواه، وكذلك لو كرّر اليمين والنذر.

العِلَّة والشرط ؛ وذلك لأنَّ الشرط فيه بيان لزمان الحكم، وبالتالي إذا وُجِدَ الشرط قد يُوجَد الحُكْم وقدْ لا يُوجَدُ، ومِنْ ثَمَّ فَإِنَّه لا يصح قياسُ الشرط على العلة في هذا البابِ.

الدَّليل الثَّاني: قالوا: نَقيسُ الأمرَ على النَّهي ؛ فإن النهي المعَلَّق بشرطٍ يفيدُ التكرارَ، فهكذا الأمر المعَلَّقُ بشرطٍ يفيد التكرار، وهذا الاستدلال أيضًا ليس بصحيح ؛ لأَنَّ النَّهي وَحْدَه يَدُلُّ على التكرار ؛ لأنه إذا نهاهُ عن فِعلٍ فإنَّه ينهاه عن ذلك الفعل في جميع الأزمانِ، إلا إذا قيَّده ؛ فإذا قالَ له: لا تَضْرِب أحدًا، فهذَا يَشْمَل جميع الأشخاصِ وجميعَ الأزمانِ وجميعَ الأماكنِ ؛ لأن النهيَ يُفيدُ التكرار في ذاته، بخلافِ الأمرِ، فإن الأمرَ المجردَ عن القرائنِ لا يُفِيدُ التَّكْرار.

ومن خلال بحث المؤلف لهذه المسألة نأخذ مسألتين جديدتينِ:

الأولى: أن الأمر المعَلَّق بِالعِلة يتكرر بتكرر علَّتِه.

والثَّانية: أنَّ النهي يفيد التكرار.

نَنتقِلُ بعد ذلكَ إلى مسألةٍ أخرى، وهي: هل ما ذُكِرَ هنا قَرينةٌ تَصْرِفُ الأمر عن دلالته على المرَّة إلى دلالته على التكرار أو لا؟ وهل تكرار الأمر يُفِيدُ وُجُوبَ الامتثال على جهة التكرار أو لا؟ مثال ذلك: لو قال: صلِّ، صلِّ. فهنا تكرر الأمر، فهل يفيد هذا وجوبَ الامتثالِ على جهة التكرارِ أو يكفي فيه المرةُ الواحدةُ؟

وهذه المسألة قد اختلف العلماء فيها على اختلافات كثيرة، منهم من

واللفظ الثاني: تأكيد؛ فإنه سائغ في كلام العرب.

يقول بأن الأمر المكرر لا يُفيد التكرار أبدًا ؛ لأن اللفظ الثاني تأكِيدٌ للفظ الأوَّلِ، وبالتالي لا يَدُلُّ على معنى جديد، والتأكيد في كَلامِ العرب كثير، والعَرَب يؤكدون كلامهم بتكراره، فلا يدل على أَمْرٍ جَدِيد ولا معنًى جديدٍ[١].

وهناك طائفة قالوا بأن تكْرار لفظ الأمر يُفِيدُ وجُوب الامتثال على جهة التكرار ؛ لئلا يكون الأمر المكَرَّرُ عبثًا، والشارع يُنَزَّه عن أن يتكلَّمَ بالعبث، فَكَمَا دَلَّ اللفظ الأول على وجوب الامتثال أَوَّل مرة، فليَدُلَّ اللفظ الثاني على وجوبِ الامتثال على جهة التكرارِ[٢].

وأجيب عن هذا بأنَّ هناك فائدةً للتكرار وهي تأكيد الكلام وتأكيد الأمر.

وهناك طائفةٌ فرقوا بين ما إذا كان تَكْرارُ الأمر بدون قرينةٍ أو بدونِ حرفِ عطفٍ، فهذا لا يَدُلُّ عَلَى التكرار، بخلافِ ما إذا كان بحرف عطف ؛ كما لو قال: صلِّ وصلِّ، أو صلِّ ثم صلِّ. فهذا يدلُّ على التكرارِ، ولعل هذا أولى ؛ لأنَّ هذا القولَ الثالثَ أقوى الأقوالِ في هذه المسألةِ ؛ لأن الأصلَ في العطف أن يَدُلَّ على عدم المطابقةِ، وبالتَّالي لا يكون الأمر الثاني دالاً على المعنى الأوَّلِ نفسه، بخِلافِ ما إذا كان تكرارُ الأمر بدون لفظِ العطفِ فإنَّه حينئذٍ يُحْمَل على التأكيدِ، ومِنْ ثَمَّ لا يَدُلُّ عَلَى التكرار.

---

(١) انظر: هذا القول والقائلين به في البحر المحيط (٣/٣٢١ - ٣٢٦).

(٢) وقد ذكر المؤلف أنه محكي عن أبي حنيفة وأصحابه . انظر: روضة الناظر (١/٥٦٥)، تيسير التحرير (١/٣٦٢).

مسألةٌ:

الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور في ظاهر المذهب، وهو قول الحنفية.

وقال أكثر الشافعية: هو على التراخي؛ لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير، والزمان من لوازم الفعل ....

دلالة الأمر على الفوريَّة:

هل يدلُّ الأمرُ على الفورِ أو يَدُلُّ على التَّراخي أو يُتَوَقَّفُ فيه؟

ثلاثة أقوالٍ للعلماءِ:

القول الأول: أَنَّ الأمرَ يقتضي الفوريةَ، ويَقْتَضِي يعني يجب فعلُ المأمورِ به على جهةِ الفور والمبادرة، وهذا هو مذهبُ الإمام أحمدَ في المشْهُورِ عَنْهُ، وَهُوَ قَوْل الحنفيَّةِ والمالكيةِ، وقَوْلُ جَمَاهِيرِ الأصوليينَ[1].

القول الثاني: أن الأمرَ للتراخِي، وهذا منسوب إلى أكْثَرِ الشافعية[2]، كما نسبه المؤلف هنا، واختلفوا فيما بَيْنَهُمْ فِي الفاعل للمأمور به على جهة الفور هل يُعَدُّ مُمْتَثِلاً أو لا؟ والأشهر عندهم أنه يُعَدُّ ممتثلاً، واسْتَدَلُّوا بعدد من الأدلة:

الدَّليل الأول: أن الأمْرَ المجرد لَيْسَ فِيهِ دلالَة على الزمان لا على الفور ولا على التراخي، وبالتالي لا يصحُّ أن نحمله على الفورِ؛ لعدم وجود الدليل

---

(١) انظر: العدة (١/٢٨١)، التمهيد (١/٢١٥)، روضة الناظر (١/٥٧١)، التحبير شرح التحرير (٢/٢٢٢٤)، أصول السرخسي (١/٢٦)، الفصول في الأصول (٢/١٠٥ - ١٠٧)، قواطع الأدلة (١/٧٥)، البحر المحيط (٣/٣٢٦).

(٢) انظر: قواطع الأدلة (١/٧٥)، الإحكام للآمدي (٢/١٦٥)، البحر المحيط (٣/٣٢٨).

كالمكان، وكالآلة، ....

الدَّالِّ على اقتضاءِ الأمر للفورِ.

وهـذا الاستدلالُ إنَّما هو مُطَالَبَة بِالدَّلِيل، كأنهم يقولون: أعطونا دليلكم، فإذا أحضر أصحابُ القول الآخر دليلاً صحيحًا فحينئذٍ لا يَصِحُّ لهم التَّمَسُّك بهذا القولِ.

الدليل الثاني: دليل قياسي، أن الأمْرَ المجَرَّد لا يَدُلُّ على تَعْيينِ المكان، فلو قال: صلِّ. فيَصِحُّ له أن يصلي في أي مكان، فهكذا الأمر المجَرَّد يَصِحُّ أن يُحْمَلَ على أي زمان.

فخلاصةُ هذا أنهم قاسوا الزمان على المكان في عَدَمِ تَعْيينِه في الأمر، وبالتَّالي لا يَدُلُّ الأمْرُ على الفورية.

وأُجِيبَ عَنْ هَذَا بأن هناك فرقًا بَيْنَ الزمانِ والمكانِ، وهو أَنَّ القَوْلَ بعدم وجوب الفعل المأمور به على الفورِ يُؤَدِّي إلى عدم امتثاله وإلى فواته، بخلاف عدم تحديد مكانه، فإذا صَلَّيْتَ في هذا المكان يُمْكِن أن تصلي في المكان الآخر، فلا يؤدي إلى فواتِه، أما عَدَم تحديد الزمان فحينئذ يؤدي إلى فواتِه وعدمِ امتثالِه؛ لأنه يمكنُ أن يؤخرَ إلى ما لا نهاية فيؤدِّي إلى فواتِه.

الدَّليل الثالثُ: قياسُ الزمان على الآلةِ؛ فقالوا بأنَّه إذا أُمِرَ المكَلَّف بأمر وأطلقت الآلةُ، صلحت كل آلةٍ أن يكون الامتثالُ بها، فإذا أُمِرْتَ بأداء الصلاة في المسجد، فيمكنك أن تذهب بالسيارة، ويمكنُ أن تذهب ماشيًا، ويمكن أن تذهبَ بالدابة، فلا تَتَعَيَّنُ آلة من الآلات لذلك، قالوا: فنقيس على الآلات الزمان، فإذا جاءَ أمرٌ فإنَّه لا يتعيَّنُ زمانٌ دون زمانٍ، كما أنَّ الآلاتِ لا تتعيَّنُ.

وأُجِيبَ بوجودِ الفرقِ؛ فإن عَدَمَ تعيينِ الآلةِ لا يُؤَدِّي إلى تفويتِ

والشخص فيما إذا أمره بالقتل فلا يدل على تعيين الزمان كما لا يدل على تعين المكان والآلة.

ولأن الزمان في الأمر من ضرورته، والضرورة تندفع بأي زمان كان، فالتعيين تحكّم.

وقالت الواقفية: هو على الوقف، في التراخي والتكرار وعدمه.

وهو بيِّن البطلان.

الامتثالِ، بخلافِ عدم تعيينِ الزَّمان فإنه يُؤَدِّي إلى تفويتِ الامتثالِ.

الدليل الرابع: قياسُ الزمانِ على الشَّخصِ، فإنه إذا أُمِرَ بِأَمْرٍ مُطْلَق فلا يَتَعَيَّن شخصٌ في الامتثالِ، فهكذا في الزمانِ. مثالُ ذلك: أمَرَ الشَّارعُ بإطعامِ عشَرة مساكين عند حنثِ اليمينِ ولم يُعين الأشخاص، فأيُّ مسكينٍ يمكن أن يمتثلَ في إطعامِه، وهكذا في الزَّمانِ. وأجيبَ عن هذا: بأنَّ عدم تَعْيينِ الأشخاص لا يُؤَدِّي إلى تفويتِ الامتثالِ، بخلافِ عدمِ تعيينِ الزَّمانِ.

الدَّليل الخامسُ: أنَّ الزمانَ من ضروراتِ امتثالِ الأمرِ، فلا يمكنُ امتثالُ الأمر إلا بزمانٍ، والضَّرورات تَنْدَفِع بفعل المأمورِ به في أيِّ زمانٍ، وبالتَّالي نقول بأن أيَّ زَمانٍ صالح للامتثالِ لدفعِ هذه الضَّرورة، ومِنْ ثَمَّ يَكُونُ التعيينُ على جهة التحكمِ.

وخلاصةُ هذا الدليل أيضًا مطالبةٌ بالدليل؛ كأنهم يقولون: تَعْيين الزمانِ يحتاج إلى دليل، فأعطونا الدليلَ الدالَّ على الفوريَّةِ.

القول الثالث: أنَّ الأمرَ المجردَ لا يَدُلُّ على الفورِ ولا على التَّراخي، وهو قول الواقفية(١). وهذا القَوْلُ مَبنِيٌّ على قول الأشاعرةِ في دلالة الألفاظ بأنها

---

(١) انظر: التلخيص (١/٣٢٣) البرهان (١/٧٥) قواطع الأدلة (١/٧٦) البحر المحيط (٣/٣٣٠).

ولنا: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران:١٣٣]، وقوله: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ [البقرة:١٤٨] والأمر يقتضي الوجوب.

ولأن مقتضاه عند أهل اللسان الفور؛ فإن السيد لو قال لعبده: اسقني فأخَّر، حسن لومه وتوبيخه وذمُّه، وقبول عذر سيده على تأديبه.

لا تَدُلُّ بنفسها، وإنَّمَا تدل بوجود القرائن التي معها، وفرض المسألة في الأمر المجَرَّد عَنِ القرائن، وبذلك نَعْرِف تَحْرِير محل النزاع في هذه المسألة، فالأوامرُ التي مَعَهَا قرائن تَدلُّ على الفور، فإنها تدل على الفور بالاتفاق، والأوامر الَّتِي مَعَهَا قرائن تدل على التأخير، فإنها تَدُلّ عَلَى التَّأْخِير بالاتفاق، وإنما الخِلاف في الأوامر المجردة التي ليس معها قرائن تدل على الفور ولا على التَّأخيرِ.

واستُدِلَّ أصحاب القَوْلِ الأول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الشَّرعَ قد جاءَ بالأمر بالمبادرة إلى فعل الطاعات، قال تعالى: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ [البقرة:١٤٨]، والاستباق يكون بالمبَادَرةِ إلى الشيء، و(استبقوا) فعل الأمر، والأصل في الأوامر أن تدل على الوجوب، فيَجِبُ امتثال الأمر على جِهَةِ الفورية والمبادرة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿۞وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران:١٣٣]، فـ(سارعُوا) فعل أمر يدلُّ على وجوبِ المبادَرة والمسارعة لامتثالِ الفعلِ المأمورِ به.

الدليل الثاني: دليل من لغة العربِ، فإن العربَ يفهمون من الأمر وجوب المبادرة إلى الامتثال، لذلك لو قال قائل لآخر: (أحْضِرْ لِي مَاء)، ثم لم يحضره إلا بعد أسبوع، لم يقبل منه القولُ بأنَّ الأمر لا يقتضي الفور، وقالوا: مَنْ أَخَّرَ هَذِه المدَّة يَحْسُنُ لَوْمُه وتَوْبِيخُه وَذَمُّه، ولو قام الوالد بتأديبِ ابنه بسبب تأخُّرِه في الامتثال لَـمَا تَوجَّهَ اللَّوْمُ إلى الأب في ذلك.

ولأنه لا بد من زمان فيتعين الأول لكونه ممتثلاً يقينًا وسالمًا من الخطر قطعًا.

ولأن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب؛ لأن تأخيره إلى غاية مجهولة تكليفٌ بما لا يطاق.

وإلى معلومة وهي للوقت الذي يغلب على ظنِّه البقاء إليه، باطل أيضًا؛ لكون الموت يأتي بغتةً، والإنسان طويل الأمل.

الدَّليلُ الثالثُ: أنَّه لا يمكن امتثالُ الأمْرِ إلا بِزمَانٍ، ولا يَصِحُّ لَنَا أَنْ نَجْعَلَ أَحَد الأزمنةِ محل الامتثال دُونَ غَيْرِه إلا بدليل، ومِنْ ثَمَّ إذَا جَعَلْنَا امتثالَ الأمر في الزمان الأول فإنَّه حينئذٍ يكون ممتثِلاً بالاتفاق، بخِلافِ مَا إذا تأخرَ في الامتثال.

ويُمكنُ أن نستخلصَ من هذا دليلاً آخرَ، وهو دليل احتياطي: أن الأمرَ يقتضِي الوجوبَ، ولا تَبْرَأُ الذِّمَّةُ بيقينٍ إلا بفعلِ المأمور به في أوَّلِ زمانٍ، ومِنْ ثَمَّ يكونُ من شأنِ العقلاءِ السَّعْيُ إلى التحققِ من بَراءَةِ ذمَّتهم.

الدليل الرابع: بالسبر والتقسيم؛ فلا يخلو التأخيرُ مِنْ أَحَدِ أُمُورٍ:

الأمر الأول: أن يكونَ التأخيرُ غير مؤقتٍ وغَيْرَ محدود النهاية في الوقتِ، ومِثْلُ هذا يؤدِّي إلى عَدَمِ امتثالِه، ويُنَافِي كَوْنَه واجبًا؛ لأنَّه إذا جازَ تأخيرُه بدون توقيتٍ فحينئذٍ يمكن أن يؤدِّيَ إلى ألا يَمْتَثِلَه العبدُ.

الأمر الثاني: أن تأخيرَه إلى غاية مَجْهُولة، كما لو قيل بأنه يُؤَقَّتُ بِحَيَاة المكَلَّف، فَمَوْتُ المكلفِ لا يُدْرَى مَتَى هو، فلو قيل بأن الأوامر تَدُلُّ على فِعْلِ المأمورِ به فِي مدَّةِ حياة المأمورِ، فهذه غايةٌ مجهولةٌ، وبالتَّالي يؤدي إلى أن يكون هذا الأمر تكليفًا بمحالٍ، لأنه عُلِّقَ بغاية يَجْهَلُهَا المكَلَّف، فإن قيل بأن تأخيره

وإلى غير غاية ولا بدل فيلتحق بالنوافل.

وإلى غير غاية مع البدل فالوصية به لا تصلح بدلاً؛ لكون كثير من العبادات لا تدخله النيابة، ولأن الوصي يجوز له التأخير أيضًا فيفضي إلى السقوط.

والعزم لا يصلح بدلاً؛ لأن البدل يقوم مقام المبدل ويسقطه، والعزم ليس كذلك.

يكون إلى غاية معلومة - وهو الوقت الذي يغلب على ظنه أنه يبقى فيه - فيُقَال إن الموت يأتي بغتة ولا يَدْرِي الإنسانُ متى يموت، وبالتالي لا يصح أن يَربِطَ هذا الواجب بالموتِ، خصوصًا أن الإنسان طويلُ الأملِ، وهو يأمَلُ أن يعيشَ ما لا نهاية له من السنوات.

الأمر الثالث: أن تأجيل المأمور به وتأخيرَه إلى غير غاية، وحينئذٍ يؤدي إلى عدم امتثالِه، فيكونُ لا فرق بين الواجبِ وبين النفلِ.

الأمر الرابع: أن نقولُ بأنه يجبُ مع وجود بَدَلٍ، وهذا البَدَلُ هُوَ العزمُ على الفعلِ أو الْوَصِيَّة به، فنقول: الوصية به لا تصح بدلاً؛ لأن كثيرًا من العباداتِ لا تدخلها النيابةُ، ولأن الْوَصِيَّ لا يَجِبُ عَلَيْهِ امتثال الوصيةِ، فلو كان على الوالدِ دَين ولم يترك تركةً لم يَجِبْ عَلَى ابنه أن يُسَدِّدَ دَيْن والدِه، وإنما ذلكَ على سَبِيل الاستحبابِ، يُؤَدِّي هذا إلى سقوطِ الواجبِ وعدم امتثالِه، وهكذا أيضًا قد يأتي الوصي ويقول بأن هذا الواجب يجوز تأخيرُه؛ لأن الأمر لا يَدُلُّ على الفور، وهذا يؤدي إلى سقوطه؛ لأن الْوَصِيَّ قَدْ يَمُوت قبل الامتثال.

فإن قالَ قائلٌ: إنَّ تأخيرَه لا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِشَرْطِ الْعَزْمِ عَلَى فِعْلِه. قيل:

وقولهم: «الأمر لا يتعرض للزمان»: مطالبة بالدليل، وقد ذكرناه.

والفرق بين الزمان والمكان والآلة أن عدم التعيين في الزمان يفضي إلى فواته خلاف المكان.

العَزْمُ عَلَى الفعلِ ليسَ بدلا عنِ الامتثالِ؛ لأنَّ العَزْمَ لا يَقُومُ مَقامَ الواجِبِ، فلا يمكنُ أن يكونَ بدلاً عنه؛ لأنَّ البدلَ يقومُ مقامَ المبدلِ؛ كما في مسألة التَّيمم يقوم مقام الوضوء، بِخِلاف العزم هنا فإنَّه لا يقوم مقام الامتثال.

وبذلك يَتبيَّنُ لَنَا رُجْحَان قَوْل الجمهور في أن الأوامر تَقْتَضِي الفورَ إذا لم يكن معها قَرَائِن تدل على خلاف ذلك.

ومِمَّا ترتبَ على هذه المسألة: مسألةُ الحجِّ، فإن الشافعيةَ يرونَ أن الحجَّ لا يَجِبُ على الفور، وأنه يجوز تأخيره[1].

والجمهور على أن الحَجَّ يَجِبُ على الفور، وهذا مذهبُ الحنفيَّةِ والحنابلةِ والمالكيةِ[2].

وإذا نظرَ الإنسانُ في هذِه المسألةِ وفي غيرها من المسائل الفقهيَّةِ المترتبة على هذه القاعدةِ وجدَ أنَّه ما مِنْ مَسْأَلَةٍ إلا ومعها قرائنُ: إما تدل على الفور وإما تَدُلُّ على التَّراخي؛ ولكن الثمرة الحقيقية في الاستدلال بالمسألة في صِحَّةِ الاسْتِدْلال بالأوامر المجردة على المسائل الفقهيَّة.

---

(١) انظر: نهاية المحتاج (٣/٢٣٥).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢/١١٩)، حاشية ابن عابدين (٢/٤٥٦، ٤٥٧)، حاشية الدسوقي (٢/٢)، المغني (٣/٢٣٢).

فصلٌ:

الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته ولا يفتقر القضاء إلى أمر جديد، وهو قول بعض الفقهاء.

الواجبات المؤقتة إذا فات وقتها:

تقدَّمَ معنا أن هناك واجباتٍ مؤقتة محدودة بوقت بداية ونهاية، وأن هناك واجبات غير مؤقتة؛ فالواجبُ غيرُ المؤقت إذا توجَّه إلى المكَلَّفِ فإنه يتعلَّق بِذِمَّتِه، ولا يُعَدُّ ممتثلاً إلا بفعله، ويجب عليْه أنْ يَفْعلَه، ومن أمثلةِ ذلك: صلة الرحم، هذا واجبٌ غيرُ مؤقتٍ، وبالتَّالي لا يسقُطُ وإنما يَبقى في ذمَّةِ المكلَّفِ.

هناك واجباتٌ مؤقتةٌ بحيث قد عُلِمَ أولُ الوقت وعُلِم آخرُه، فمَنْ فعلَه في أثناءِ الوقتِ فإنَّ فِعْلَه يُعدُّ أداءً، ومَنْ فعلَه خارجَ الوقت فإنَّ فِعلَه يُعَدُّ قَضَاءً، فإذا جاءَنا أمر مؤقت فحينئذٍ إذا تركَه المكلفُ ولم يفعله في الوقت، فَهَلْ يُطَالَبُ بفعله بعد الوقت أو لا؟ ومن أمثلةِ ذلك: مَنْ أَفْطَرَ فِي نهارِ رَمَضَانَ متعمدًا، هُنَا تركَ المكلف امتثالَ الواجب المؤقت في أثناء الوقت، فهل نقول: يجب عليه القضاء؛ لأن الواجب المؤقت لا يَسْقُطُ بفواتِ وَقْتِه، أو نقولُ بأنه لا يُطَالَب بالقضاء؟ وحينئذٍ يكون القضاء يفتقرُ إلى أمْرٍ جديدٍ. ومثالُ ذلك عند الجماهيرِ: مسألةُ الصلاةِ أيضًا، إذا فاتَ وقتُها بِغَيْرِ عُذْرٍ، فهل يُطَالَب المكلَّفُ بفعلها بعد ذلكَ، على القولِ بعدم تكفيرِ تاركِ الصلاةِ؟ هذه المسألةُ في الواجِبِ المؤَقَّتِ إذا فاتَ وقْتُه وتَرَكَه المكَلَّفُ بلا عذرٍ، هل تبقى ذِمَّةُ المكَلَّفِ مُعَلَّقَةً بذلك الواجب؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنَّ الواجب المؤقتَ لا يسقط بِفَوَاتِ وَقْتِه، ومِنْ ثَمَّ فإنَّ القضاءَ لا يحتاجُ إلى أمْرٍ جديدٍ، وهذا هو اختيارُ المؤلفِ، وقد نَسَبَه المؤلف

وقال الأكثرون: لا يجب القضاء إلا بأمر جديد، اختاره أبو الخطاب؛ لأن تخصيص الصلاة بوقت الزوال وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات، والصلاة بالقبلة، والزكاة بالمساكين، والقتل بالكفار.

ولا فرق بين الزمان والمكان والشخص؛ إذ جميع ذلك تقييد بصفة، فالعاري عنها لا يتناوله اللفظ.

لبعض الفقهاءِ، واخْتارَه من الحنابلةِ أبو يعلى وابن قدامة وطوائف[1].

القول الأول: بأنَّ الواجبَ المؤقتَ يَسْقُطُ بفوات وقتِه، ولا يُطَالَبُ المكلفُ بقضاءٍ إلا بدلِيلٍ آخَرَ غيرِ الأَمْرِ السَّابِق، وهذا قَوْلُ الأَكْثَر، واختاره أبو الخطاب، وابن عَقِيل، والمجد ابْن تيمية من الحنابلةِ[2]، واسْتَدَلُّوا على ذلك بعددٍ من الأدلةِ، أشْهَرُها دليلان:

الدليل الأول: قالوا: نقيس الزمان على المكان؛ فإن الأمر المعلق بمكان لا يصح امتثاله في غير ذلك المكان، فهكذا الأمر المعلق بزمان لا يَصِحُّ امتثاله في غيرِ ذلك الزمان، ومَثَّلُوا لذلك بمسألة الحجِّ في عرفات والطَّوافِ بالكعبة والصلاة إليها، فهذه مُخَصَّصةٌ بأمكنة، ولا يجوز امتثالُها في غيرِ ذلك المكان، فهكذا الزمانُ لا يجوزُ للمكلَّفِ أن يَمْتَثِل في غير الزَّمانِ المأمور به إلا بدليلٍ.

وأجيبَ عن هذا: بأن الزَّمَانَ الثاني تابعٌ لِلزَّمَانِ الأول، وبالتالي يأخُذُ شيئًا من أحكامِه، بخلاف المكان؛ فإنَّ الأمكنة ليس بعضها تابعًا لبعضها الآخَرِ.

---

(١) انظر العدة (١/ ٢٩٣)، روضة الناظر (١/ ٥٧٧)، المسودة (ص٢٧)، التحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٦٠).

(٢) انظر التمهيد (١/ ٢٥١)، الواضح (٣/ ٦١)، المسودة (ص٢٧).

ولنا: أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة، فلا تبرأ منه إلا بـ«أداء» أو «إبراء» كحقوق الآدميين. وخروج الوقت ليس بواحد منهما.

والفرق بين الزمان والمكان: أن الزمن الثاني تابع للأول منسحب عليه حكمه، بخلاف الأمكنة والأشخاص.

الدَّليل الثاني: قياس الزمان على الأشخاص؛ فإن الأوامرَ التي تُعَلَّقُ بأشخاصٍ لا يجوز أن تُعلَّق بغيرِهم، وهكذا الزمانُ، فالأمرُ المعلَّقُ بزمانٍ لا يجوزُ أن يُعَلَّق بغيرِه.

وأُجيبَ عن هذا بوجود الفرقِ بين الأزمنةِ والأشخاصِ؛ فإن الزَّمانَ الثاني تابعٌ للزمان الأولِ، بخلافِ الأشخاص فإنَّه لا يَتْبَع بَعْضُهمْ بَعْضًا.

القول الثاني:

واستُدِلَّ أصحاب القولِ الأول بأدلة منها:

الدليل الأول: أنَّ الأمرَ الأولَ قد دلَّ على اشتغالِ الذِّمَّةِ بوجوبِ فعل المأمور به، ومِنْ ثَمَّ فالأَصْل بقاءُ شَغْل الذِّمَّةِ بهذا الواجبِ، ولا يسقطُ إلا بأداءِ الواجبِ أو بإبرائِه، وإلَّا فإنَّ الأصْلَ بقاءُ الذِّمَّة مَشْغُولة، فهذا دليلٌ استصحابيٌّ.

الدليلُ الثَّاني: قياسُ الحُقُوقِ الشرعيَّةِ على حقوقِ الآدميينَ، فإن حقَّ الآدميِّ لا يسقط بفواتِ وقتِه، فلو باعَه سلعة على أن يُسَدِّدَه في شهر رجب، فَمَضَى شهر رجب وهو لم يسدِّدْه، هل يسقطُ حق الآدميِّ؟ لا يسقط إلا بأداء أو بإبراء، وهكذا في حقوق الخالق - جلَّ وعلا - وانتهاءُ الوقت لَيْسَ مما يُبْرِئُ الذِّمةَ، ولذا فإنَّ هذا القول أظهرُ القولَيْنِ.

ومِمَّا تَرَتَّبَ عَلَى هذه القاعدةِ من المسائل الأصوليَّةِ: مسألة مَنْ فَاتَه امْتِثَالُ الأمْرِ في زمانِه بدونِ اختيارٍ مِنْه: هل يُعَدُّ فِعْلُه في الزمانِ الآخرِ قضاءً أو يُعَدُّ

....

أداءً؟ مثال ذلك: مَن نامَ عن الصلاةِ وفاتَه الوقتُ بسبب النَّومِ الذي عُذِرَ به فلم يستيقظْ إلا بعد فوات الوقتِ، فحينئذٍ هل تُعَدُّ صَلاتُه بعد الوقتِ أداءً أو قضاءً؟

إن قلنا بأنَّ الواجِبَ المؤقتَ لا يسقطُ بفوات وقتِه، وأنَّ القضاء لا يَفْتَقِرُ إلى أمرٍ جديدٍ، فحينئذٍ نقولُ بأن فعلَه يُعَدُّ قضاءً.

ومِثْلُه أيضًا: مسألةٌ ما لو كان فَوْتُه بسببٍ ليسَ إلى العبدِ، بحيثُ لا يَصِحُّ مِنَ العبدِ أن يمتثلَ في الوقتِ؛ كالحائضِ لا يَصِحُّ مِنْهَا صيامُ رمضانَ، ولكنَّها تُطَالَبُ بفعل الصيامِ بعد رمضانَ، فهل صيامُها بعد رمضان يعدُّ قضاءً؟

لو قلنا: القضاءُ لا يحتاج إلى أمرٍ جديدٍ ففِعْلُها قضاءٌ.

والقول الآخر: بأنَّ فعلَها يُعَدُّ أداءً؛ لأنها لا تتمكنُ من الفعل في الوقتِ المحَدَّدِ شرعًا، والقولُ الأول أظهرُ، ويَدُلُّ عَلَى ذلك ما ورد عن عائشةَ رضي الله عنها قَالَتْ: «كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاةِ»[1].

---

(١) أخرجه البخاري(٣٢١) مسلم (٣٣٥) ولفظ مسلم: عَنْ مُعَاذَةَ، قَالَتْ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ فَقُلْتُ: مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ، وَلا تَقْضِي الصَّلاةَ. فَقَالَتْ: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ قُلْتُ: لَسْتُ بِحَرُورِيَّةٍ، وَلَكِنِّي أَسْأَلُ. قَالَتْ: «كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاةِ».

فصلٌ:

مقتضى الأمر: حصول الإجزاء بفعل المأمور به

ذهب الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشروطه.

وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال إلا بدليل، ....

ذكر المؤلِّفُ في هذا الفصل عددًا من المسائلِ الأصوليَّةِ المتعلقة بالأمرِ:

القاعدةُ الأولى: هل الأمرُ يَقتضِي الإجْزَاء بفعلِ المأمورِ به؟

إذا جاءنا مِنَ الشَّرعِ أمْرٌ بِفعْلٍ مِنَ الأفعال فأدَّاه المكلفُ، فهل نقول بأنَّ هذا الفِعْلَ أو الأداء من المكلف يكون مُجزئًا بمجرَّدِ الأمرِ الأول أو لا بدَّ من وُرودِ دليلٍ آخرَ يدلُّ على الإجزاء غير الأمر السَّابقِ؟

هذه المسألةُ ممَّا وَقَعَ الخلافُ فيها بين العلماء، وقد ذكر المؤلف فيها قولينِ:

القول الأول: إنَّ الأمر يقتضي الإجزاءَ متَى امتثل المكلفُ الفعلَ المأمورَ به على كمالِ وصفِه وشروطِه[1]، وهذا قول جماهير أهل العلم.

القولُ الثاني: أن الأمر لا يقتضي الإجزاء بفعلِ المأمورِ به، إذا امتثلَ المكَلَّفُ الفعلَ المأمورَ به بكمالِ وصفه وشروطِه، ونَسَبَه لِبَعْضِ

---

(١) انظر: العدة (١/ ٣٠٠)، التمهيد (١/ ٣١٦)، روضة الناظر (١/ ٥٧٨، ٥٧٩)، الإحكام للآمدي (٢/ ١٧٥)، شرح تنقيح الفصول (ص١٣٣)، رفع النقاب (٢/ ٤٨١)، البحر المحيط (٣/ ٣٣٨).

بدليل أنه يؤمر بالمضي في الحج الفاسد، ويجب القضاء، ومن ظن أنه متطهِّر فإنه مأمور بالصلاة، فإذا صلى، فهو ممتثل مطيع، ويجب القضاء.

المتَكَلِّمِين[1].

ونتيجةُ هذا القولِ أنَّه يُمْكِنُ أن يَفْعَل المكلف الفعل المأمور به ومع ذلك يُطَالَب بِالْقَضَاءِ، إلا إذا ورد دليل يدل على حصول الإجزاء بفعلِ المأمور به

واسْتدل أصحاب ذلك القول بعددٍ من الأدلةِ:

الدَّليلُ الأول: قالوا بأن الحجَّ الفاسد يُؤْمَر بإِكْمالِه وإتمامه، فلو جامَعَ في يوم عرفة فإننا نقول: يَفْسَدُ الحَجُّ، ومع ذلك عليه أن يُكْمِلَ بقية مناسك الحج، فيَجِبُ عليه أن يبيتَ في مزدلفةَ ومنًى، ويجب عليه أن يطوف بالبيت، ويجب عليه أن يرميَ الجِمار، فَدَلَّ هذا على أن الأمر لا يَقْتَضِي الإلزام؛ لأن هذه الأفعالَ مأمور بها، ومع ذلك يُطَالَب بقضائها مِنَ السَّنَةِ القادمةِ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أن الأمر لا يقتضي الإجزاء، ولا يمْنَعُ مِنْ وُجُوبِ القضاء.

وأجيب عن هذا: بأَنَّ الأَمْر بِإِكْمَالِ الحج ليس أمرًا بذات الحَجِّ، والمكَلَّف إنما يقضي ذات الحج، ولا يقضي هذه الأفعال المكَمِّلَة والمتمِّمَة للحج، ومِنْ ثَمَّ فالأمر الأول المتوجِّه للمُكَلَّف وهو أن يأتي بحَجٍّ خالٍ عن المفسدات ما زال متعلقًا بالمكلف، ومِنْ ثَمَّ فالمكلف ما زَال باقيًا في عهدته الأمر. وأما كونه يُؤمرُ بإكمالِه فهذا لأننا نُحِيل أن يخرج من الإحرام، وأن لا يُطالَبَ

---

(١) نُسب هذا القول إلى بعض المعتزلة مثل أبي هاشم والقاضي عبد الجبار. انظر المعتمد (١/٩٠)، رفع النقاب (٢/٤٨١)، البحر المحيط (٣/٣٣٨).

ولنا: أن النبي ﷺ قال للسائلة عن الحج عن أمها: «لو كان على أمك دينٌ فقضيته ألم يكن يجزئ عنها؟!» فهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء كان مقرراً عندهم.

بشيءٍ آخرَ؛ ولذلك هناك فرق بين الأمْرِ في قولِه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. وبين قولِ الله تعالى: [البقرة: ١٩٦]، فما فَعله المفسِدُ لحجِّه امتثالٌ لقولـه: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] وليس امتثالاً لقولـه الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

والدليل الثاني: أن مَنْ صَلَّى مُحدِثًا يظن أنه مُتَطَهِّر فإنه قد امْتَثَلَ الأمر ويُؤْجَر على هذه الصلاة، فهو ممتثِلٌ مطيعٌ، ومع ذلك الأمر الذي تَوَجَّهَ إليه يجعله مُعفًى من القضاء مع كونه فعلَ المأمورَ به، مما يدلُّ على أن الأمر لا يَقْتَضِي الإجزاءَ، ولا يمنع من وجوبِ القضاءِ.

وللعلماءِ جوابان لهذه المسألةِ، فمنهم مَنْ يقول: هذه الصلاةُ ليست بصحيحةٍ وليست بمُجزئةٍ، وذلك لعدمِ وجودِ أحدِ شروط الصلاةِ وهو الطهارةُ، ومنهم مَنْ يقول بأنَّ الأمرَ هنا إنما تَوَجَّه للمكلَّفِ لأنه ناسٍ، ومِنْ ثَمَّ أُثيبَ على هذه الصلاةِ وأُجِرَ عليها، ولم يُسقطْ هذا الأمرُ القضاء؛ لأن هذه الصلاة التي بدون طهارة أُمِرَ بها مع وجودِ الخللِ فيها، وبالتالي فهذه المسألةُ خارجَ محل النزاع؛ لأن محلَّ النزاع فيمَنِ امتثل المأمورَ به بِكَمَالِ وصفِهِ وبشُرُوطِه.

واستدَل أصحاب القول الأول بعددٍ من الأدلة:

الدليل الأول: أن النبيَّ ﷺ قالَ للسَّائلةِ عَنْ حَج أمِّهَا أنَّهَا نذرتِ الحَجَّ ومَاتَتْ، فقال النبيُّ ﷺ: «**نَعمْ، حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ**

ولأن الأصل براءة الذمة، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهدته: الإتيان به، فإذا أتى به يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت كديون الآدميين.

وقولهم: يجب القضاء بأمر جديد ممنوع. والحج الفاسد، والصلاة بلا طهارة أمر بها مع الخلل، ضرورة حاله ونسيانه.

أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خلل فلا يعقل إيجاب القضاء. والمفسد لحجِّه لا يقضي الفاسد؛ إنما هو مأمور بحجٍّ خالٍ عن الفساد فهو باقٍ في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي في فاسده؛ ضرورة الخروج عن الإحرام.

أَكُنْتِ قَاضِيَةً؟ اقْضُوا اللهَ فَاللهُ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ»[1]. فَدَلَّ هذا على أن الأمر يَقْتَضِي الإجْزاءَ، وأن دلالة الأوامر على الإجزاء لمنِ امْتَثَلَ المأمور به من الأمور المستقرَّة عندهم التي لا يوجدُ فيها اختلافٌ.

الدليل الثاني: بأنَّه قبل وُرودِ الأمر كانت الذِّمَّة بريئة، وإنما اشتغلتِ الذِّمةُ بوجود الأمرِ، فإذا امْتَثَلَ المكَلَّفُ الأمر، فحينئذٍ يقالُ بأنَّه قد خَرَجَ عن عهدةِ الأمرِ وعادت ذِمَّتُه بريئةً كما كانتْ قبل الأمرِ.

الدليل الثالث: أن المكلفَ مأمورٌ بسداد ديون الآدميينَ فمتَى امْتَثَلَ عُدَّ فِعْلُه مُجزئًا، ولا يُطَالَب بسداد الدين مرةً أخرى، فهكذا في بقية الأوامرِ.

وبذلك يَتَرَجَّحُ القولُ بأن الأمر يقتضي الإجزاءَ ويَمْنَع مِنْ وُجُوبِ القَضَاءِ لمن فعلَ المأمور به؛ لأنَّ هذا هو مدلولُ الأمرِ، ولأنَّ العربَ تَفْهَمُ هذا من الأمر، فإن العربَ يفهمون من الأمر أَنَّ مَنِ امتثله عُدَّ مُمْتثِلاً وسقطَ عنه اللوم، ولم يحسن أن يَتَوَجَّه إليه أحد بالعقابِ.

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٥٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

فصلٌ:

الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم، إلا أن يدلَّ دليل أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عمران:١٠٤] فيكون فرض كفاية.

أمر الجماعة أمر لكل واحد منهم:

* **قوله: الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم:** أي: أن الأمر المتوجِّه إلى جماعةٍ يَلْحَقُ كُلَّ وَاحِدٍ منهمْ، مثالُ ذلك في قولِه جلَّ وعلا: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هنا أمرٌ موجَّه إلى جماعةٍ، فيكون كل واحدٍ من المكَلَّفِين مطالبًا بهذا الأمرِ.

مثال آخر في قولِ الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١﴾ [البقرة: ٢١]. ليس هذا مُوَجَّهًا لمجمُوع الناس بحيث إذا قامَ به البعض أجزأ، بَلْ هو متوجِّه إلى كل واحد منهم، وحينئذ يكون كل واحدٍ مخاطبًا بِالأَمْرِ على انفرادِه، ولا يسقط الواجبُ عن المكلف لكون غيره قَدْ فَعَلَ ذلك الواجب، بل كل واحد منهم يكون مطالبًا.

ومثلُه أيضًا قولُ الله جلَّ وعلا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فهذا الأمرُ مُوَجَّهٌ إلى الناسِ، ومِنْ ثَمَّ يَكُون الأمر موجهًا لكل فرد من أفراد الناس على سبيل الاستقلالِ، بحيث يجبُ على كل واحدٍ منهم ذلك، إلا أنْ يَرِدَ دَلِيل يَدُلُّ على أن الخطابَ ليس موجَّهًا إلى جميع الأفرادِ، وأنَّه إذا قامَ به البعض فإنه يجزئُ، أو يَرِد الخطاب بلفظٍ لا يفيدُ العمومَ.

ومن أمثلة ذلك قولُ النبيِّ ﷺ لمغسِّلاتِ ابْنَتِهِ: «**اغْسِلْنَهَا ثلاثًا**» وهذا أمرٌ، لكن هذا الأمرَ مقصود به تغسيل الميتة، فحينئذٍ يفيدنا هذا على أن الأمرَ

وحقيقته أنه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض، بحيث لو فعله الجميع نالوا ثواب الفرض، ولو امتنع الجميع عمّهم الإثم وقوتلوا على الترك.

ليس للوجوب علَى الأعيانِ، وإنما يجبُ على الكفايةِ، ومِنْ ذلك قولُه تعالَى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فإنَّ قولَه: (منكم) الجمهورُ على أنَّ (من) هنا للتبعيضِ، ومِنْ ثَمَّ لا يكونُ الوجوب على جميع الأفراد بِفَرْضِ العَيْنِ، وإنما يجبُ على الجميع بِفَرْضِ الكفايةِ، بحيث إذا فَعَلَه البعض سَقَطَ الإِثْم عَنِ الباقينَ[1]. وهناك طائفةٌ قالوا بأنَّه لا يجب على الجميعِ، وإنَّما يجب على البعضِ لا على التعيينِ[2].

وقولُ الجماهير أَصْوَب؛ لأَنَّ الخطابَ مُوجَّه للجميع، ويدلُّ على ذلك أمران:

الأول: أَنَّهم لو تركُوا جميعًا امْتِثَالَ هَذَا الأمر لكانوا جميعًا آثِمينَ.

الثاني: أنه لو فعل الجميع هذا الواجب لنَالَ الجَمِيع أجر الواجب، مثال ذلك: جاء الشرعُ بإيجاب صلاة الجنازة على الكفاية، ومِنْ ثَمَّ يسقط الإثمُ بصلاة جماعةٍ، فإذا صلَّى ثلاثة على الجنازة سَقَطَ الإثمُ عن بقيَّةِ الأُمَّةِ؛ ولكن لو صَلَّى عليْه جماعةٌ كثيرونَ فإنهم حينئذٍ يؤدون صلاة الجماعة فرضًا وواجبًا، ويؤجرونَ عليه أجرَ الفرضِ والواجبِ، وبذلك نعلمُ أنَّ الوجوب على الجميع وليس الوجوب على طائفةٍ.

---

(١) انظر المستصفى (ص٢١٧)، الإحكام للآمدي (١/١٠٠)، روضة الناظر (١/٥٨٣)، شرح مختصر الروضة (٢/٣٠٤)، التحبير شرح التحرير (٢/٨٧٦، ٨٧٨).

(٢) انظر المستصفى (ص٢١٧)، البحر المحيط (١/٣٢٣).

فصلٌ:

إذا أمر الله نبيَّه بلفظ ليس فيه تخصيص، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۞ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [المزمل:١-٢]، أو أثبت فيه حقه حكمًا: شاركته أمته في ذلك الحكم ما لم يقم على اختصاصه به دليل.

أَمْرُ الله تعالى للنبي أمر للأمة ما لم يوجد تخصيص:

هذا الفصل يَحْتَاج إليه كثيرٌ من الناسِ في فَهْمِ النصوصِ الشرعية، هل الأوامر الموجَّهة للنبيِّ ﷺ تشملُ جميعَ الأمة أو تَخْتَصُّ به ﷺ؟

فطائفَةٌ قالت: إنها تختصُّ بالنبيِّ ﷺ، وهذا هو قول بعض المالكيَّةِ وبعض الشافعيَّةِ[١].

وتَحْرِيرُ محلِّ النزاعِ في هذه المسألة: أنَّه إذا وُجِد دليل يَدُلُّ على اختصاصِ الأمر الموجَّه للنَّبي ﷺ به دون أمتِه فحينئذٍ يَخْتَصُّ به، وأمَّا إذا لَمْ يُوجدْ دليل على اختصاصِ النبي ﷺ بذلك الأمر، فالصَّوَابُ أنَّه يَشْمَلُ جَمِيعَ الأمة[٢]، وللعلماء في شموله لجميع الأمة منهجَان، منهم من يقول بأنَّ هذا الخطاب مُوجَّه للنبيِّ ﷺ، وأمَّتُه تدخل فيه على التَّبع، ومنهم مَنْ يقول: يشملُ جَميعَ الأمة.

إذنْ عندنا خطابان:

الأوَّلُ: أوامر موجهة للنَّبيِّ ﷺ، مثال ذلك قولُ الله سبحانه وتعالى:

---

(١) انظر: التمهيد (١/٢٧٥)، المسودة (ص٣١)، التحبير شرح التحرير (٢/٢٤٦١)، الإحكام للآمدي (٢/٢٦٠)، البحر المحيط (٤/٢٥٤ - ٢٥٧).

(٢) انظر: العدة (١/٣١٨)، المستصفى (ص٢٤١)، العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي (١/٥١٥)، البحر المحيط (٤/٢٥٤ - ٢٥٧).

وإذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره، ويدخل فيه النبي ﷺ. هذا قول القاضي، وبعض المالكية، وبعض الشافعية.

وقال أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب، وبعض الشافعية: يختصُّ الحكم من توجه إليه الأمر؛ لأن السيد من أهل اللغة لو أمر عبدًا من عبيده بأمر اختصَّ به. ولو أمر الله بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى، ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَ﴾ [التحريم: ١]. ثمَّ قالَ: ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ [التحريم: ٢] فنقولُ: هذه الآية موجَّهَةٌ للنبي ﷺ، وحكمها يشمل جميع الأمة.

الثاني: الأوامر القرآنية الموجهة للمخاطَبِ، فطائفةٌ تقول: هذه الأوامر تُوَجَّه للنبي ﷺ ابتداءً، وتدخل الأمةُ في تلك الأوامر تبعًا، ومنهم مَنْ يقول بأنَّ الأوامر القرآنية مُوَجَّهَةً للمخاطَبِ بها، لكل قارئ للقرآن أو مُسْتَمِعٍ له، مثالُ ذلك في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥].

في هذه الآيةِ أَمْرٌ، وللعلماءِ فيها قولان، فمنهم مَنْ يَقُول: الأمرُ هنا مُوَجَّهٌ للنَّبيِّ ﷺ، لكن حكم هذا الأمرِ يشمل الأمة بسبيل التَّبعِ، لا بطريق الأَصَالَةِ، ومنهم مَنْ يقولُ بأنَّ هذا الأمر يشمل كل مخاطَبٍ بالقرآن، سواء كان تاليًا له أو كان مستمعًا له، ولعل الأَصْوَبَ في هذا أن الخطابَ لما كان مُطْلَقًا لمَنْ يُوَجَّه إِلَيْهِ فإنه يشملُ كل قارئ أو مُسْتَمِعٍ لَهُ، إلا أنَّ الأوامر الموجهة للنبي ﷺ إذا كان معها دليلٌ يدل على اختصاص النبي ﷺ بها فإنَّنا حينئذ نقولُ بأن هذِه

ولنا: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فعلَّل إباحته لنبيه بنفي الحرج عن أمته، ولو اختص به الحكم لما كان علة.

وقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ولو اختص به لما احتيج إلى تخصيصه بلفظ التخصيص.

الأوامر خاصَّةٌ بالنبي ﷺ، ومِنْ أمْثِلةِ ذلك: قوله تعالى في الزَّواجِ بِمَنْ وَهَبَتْ نَفْسَها، قال الله عزَّ وجل: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

والدَّليلُ على القول بأن الأوامرَ المُوَجَّهَة للنبي ﷺ تَشْمَل جَمِيعَ الأمة قولُ الله تعالَى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧]. فهذا يَدُلُّ عَلَى أنَّ ما جاز للنَّبيِّ ﷺ جازَ لأمتِه، إلا أن يَرِدَ فيه دليلٌ، وذلكَ أنَّه جعَل زواج النبيِّ ﷺ من زوجةِ مَنْ كان يتَبَنَّاه أمرًا مباحًا، بخِلافِ شأنِ أهل الجاهليَّةِ الذين يمنعونَ من الزواجِ بزوجة مَنْ تُبُنِّيَ وإن لم يكن ابْنًا، فقالَ الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]. أي: تزوَّجها، وقضى منها الوطرَ، فحينئذ أباحها الله عزَّ وجلَّ للنبيِّ ﷺ؛ مِنْ أَجْل أن يُعْلَمَ بأن زوجة المتَبَنَّى يجوز الزواج بها لكافةِ الأمةِ، فهنا عُلِّلَتِ الإباحةُ في هذه الآية بنَفْي الحرجِ عن الأمةِ، مما يدلُّ على أن الأحكامَ الواردة للنبيِّ ﷺ تشملُ جميعَ الأمةِ.

الدَّليل الثَّاني: أن الأحكامَ الخاصَّة بالنَّبيِّ ﷺ نُصَّ على اختصاصِها بالنبيِّ ﷺ، ولو كانتِ الأحكامُ تَخْتَصُّ به ﷺ لما قِيل في بعضِ الأحكامِ إنَّها خاصَّةٌ به، ولكانتْ جميعُ الأحكامِ الَّتي تَرِدُ إليه خاصةً به.

وروى مسلم في صحيحه أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم؟ فقال: «وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم» فقال: لست مثلنا يا رسول الله، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: «والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله، وأعلمكم بما أتقي». وروي عنه في القبلة مثل ذلك.

الدليلُ الثالثُ: أن النبيَّ ﷺ استدلَّ بأفعالِه على شُمُولِ أحكامِ تلك الأفعالِ للأمةِ؛ ولذلك لما سَأَلَ رجلٌ النَّبيَّ ﷺ فقال: تدركني الصلاةُ وأنا جُنبٌ أَفَأَصُومُ؟ فقال النبيُّ ﷺ: **«وَأَنَا تُدْرِكُنِي الصَّلاةُ وَأَنَا جُنُبٌ فَأَصُومُ»**. ثم أنكر النَّبيُّ ﷺ على ذلك السائل لما ظَنَّ أنَّ النبي ﷺ يختصُّ بِهَذا الحكم. وقال: لَسْتَ مِثْلَنَا، يَا رَسُولَ اللهِ، قَدْ غفَرَ اللهُ لَكَ مَا تقدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَقَالَ ﷺ: **«وَاللهِ، إِنِّي لأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ، وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّقِي»**[1].

وهكذا في القُبْلَة للصائمِ، فإن رجلاً قالَ: يا رسولَ الله، أَيُقَبِّلُ الصَّائِمُ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«سَلْ هَذِهِ»** لأُمِّ سَلَمَةَ فَأَخْبَرَتْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَصْنَعُ ذَلِكَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، قَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«أَمَا وَاللهِ، إِنِّي لأَتْقَاكُمْ لِلَّهِ، وَأَخْشَاكُمْ لَهُ»**[2]، فلو كانَ فعله خاصًّا به لما جَازَ إحالة السَّائِل إلى معرفة أفعال النبيِّ ﷺ وأحواله، ولما أنكر النَّبيُّ ﷺ على ذلك السائل لما ظَنَّ أنَّ النبي ﷺ يختصُّ بِهَذا الحكم، وقال: **«أَمَا وَاللهِ، إِنِّي لأَتْقَاكُمْ لِلَّهِ، وَأَخْشَاكُمْ لَهُ»**.

---

(١) أخرجه مسلم (١١١٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه مسلم (١١٠٨) من حديث عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه.

وجه الحجة: أنه أجابهم بفعله وأنكر عليهم مراجعته باختصاصه بالحكم، ولأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام كرجوعهم إلى فعله في الغسل من التقاء الختانين وغيره، فإذا ثبت أن أمَّته تشاركه في حكم لزم مشاركته لهم في أحكامهم؛ لوجود التلازم ظاهرًا، فإن ما ثبت في أحد المتلازمين لزم في الآخر، ولأن الصحابة كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبي ﷺ في الأعيان.

الدَّليل الرابعُ: أنَّ الصَّحابَة قد كانوا يُجْمِعُون على الرجوعِ إلى أفعالِ النَّبيِّ ﷺ فيما يختلفونَ فيه؛ ولذلك لما اخْتَلَفُوا في الغُسْلِ مِن التقاء الختانين بدون إنزالٍ رَجَعُوا إلى أزواج النبيِّ ﷺ فَسَأَلُوا عن فعلِه، واستدلوا بفعله ﷺ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أن أفعال النبيِّ ﷺ تشمل بأحكامِها الأمةَ.

المَسألةُ الثانيةُ في هذا الفصلِ: أنَّ الخطابَ الموجَّهَ إلى واحدٍ من الأمةِ هل يختصُّ به أو يشملُ جميعَ الأمةِ؟

مثالُ ذلك: قال النبيُّ ﷺ لعمر بن أبي سلمةَ: «**يَا غُلَامُ، سَمِّ اللَّهَ، وَكُلْ بِيَمِينِكَ، وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ**»[1]. هذا أمرٌ مُوجَّه لأحدِ أفراد الأمةِ، فهل يختصُّ الأمرُ به أو يشملُ جميعَ أفرادِ الأمةِ؟

هذه المسألةَ من مسائل الخلافِ، فقال الجمهور: إنَّ الخِطابَ المَوجَّهَ إلى واحدٍ من الصحابةِ يَشْمَلُ غيرَه من الصحابة ويشمل جَمِيع أفراد الأمة[2]،

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٣٧٦) ومسلم (٢٠٢٢).

(٢) انظر: البحر المحيط (٤/ ٢٦٠).

واستدلُّوا على ذلك بأدلةٍ ؛ منها :

أن هذه الشريعةَ عامة ، قال تعالى : ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. وقال : ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، فَدَلَّ ذلك على أن أحكام الشريعةِ تَشْمَلُ جَمِيع أفراد الناس.

وهناك قولٌ آخر: بأن الخطاب الموَجَّه لأَحَدِ أفْرَادِ الأمة يختصُّ به ، إلا أن يَرِدَ دليل يدلُّ على شمولِ الحكمِ لغيرِه[1] ، واستدلُّوا على ذلك بأن السَّيِّدَ من أهل اللغةِ لو أمر مملوكًا من مماليكه يِأَمْر فحينئذٍ يختصُّ الأمر بذلك المملوك ، ولا يشمل غيره ، ولو فعل غيرُهُ فعلاً بامتثالِ ذلك الأمر لَحَسُنَ تَوْبِيخُه ولَوْمُه ، ويقال له بأن الأمر لم يتوجَّهْ إِلَيك.

وهذا الاستدلال فيه نظرٌ ؛ وذلك لأنَّ الأصل في خطاب الشارع العُمُوم لجميعِ المكلفين ، بخلاف خطاب السيد ؛ فإن الأصل اختصاصه بمن يخاطبُه ، فدل ذلك على الفرق بين المسألتيْنِ.

واستدلوا ثانيًا: بأنَّه لوْ أمر الله بِعبَادَةٍ ، فحِينئذٍ يخْتَصُّ ذلكَ الأمر بتِلْكَ العبادة ولا يشمل غيرها من العباداتِ ، فهكذا إذا أمر مُكَلَّفًا فإنه يختص الأمر به ولا يشمل غيرَه من المكلَّفينَ.

وأجيب بالفَرْقِ ؛ فإن الأصلَ عموم الشريعةِ لجميع الأفرادِ ، والأصلُ أن كُلَّ العُقَلاءِ البالغينَ مكلفون مخاطبونَ بأوامر الشريعةِ ، بينما في باب العبادات الأصلُ أنه لا تُشْرَعُ عِبادَةٌ إلا إذا جاء دليل من الشَّرْعِ يَدُلُّ على مشروعيتها

(١) البحر المحيط (٤/ ٢٥٩).

....

بخصوصِها.

واستدلوا ثالثًا: بأن لفظ العُمُوم لا يُحْمَل على الخصوص بمطلقِه، فكذلك الخصوصُ لا يُحْمَلُ على العموم، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] نَحْمِلُهُ على جميع الأفراد؛ لأن الخطاب عام، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] هذا خطابٌ نحملُه على العمومِ، ولا يجوزُ لنا أن نُخَصِّصَه إلا بدليل، فهكذا العكسُ إذا جاءنا خِطابٌ خاصٌّ لا يجوزُ أن نحملَه على العمومِ، فكما أنَّ العامَّ لا يجوزُ حملُه على الخصوصِ، فهكذا الخاصُّ لا يجوزُ أن نَحمِلَه على العموم.

وهذا الاستدلالُ فِيهِ نَظَر؛ لوجُودِ الفرق بين اللفظ العام فإنه يَدُلُّ على الاستغراق وبالتالي لا يَصِحُّ تخصيصه إلا بدليلٍ، بينما الأمرُ الموجه لواحدٍ من أفرادِ الأمةِ مِنْ قِبَلِ الشارعِ قد جاءنا دليل مِنَ الشَّرعِ يدلُّ على أنَّ الشريعةَ عامة تَشْمَل بأحكامها جميع الأفراد، وما كانَ حكمًا في حق مكلف فإنه يَكُون حُكْمًا في حقٍّ غيره من المكلفينَ إذا مَاثَلَهُ في الصفات والشُّروطِ.

المسألةُ الثالثة في هذا الفصلِ: أن الأمر الموجَّه لأحد الصحابة يشمل النبي ﷺ، والأَمْر الموجَّه إلى الأمة يشمل النبي ﷺ.

وذلكَ لأنَّ الأَصْلَ في الشريعة أنها عامة بأحكامها، فكما تَشْمَلُ أفراد الأمةِ تشْمَلُ النَّبيَّ ﷺ، وكما أنَّ الخِطَابَ للنبيِّ يشملُ الأمةَ فهكذا العكس، الخطابُ الموجه للأمَّة يَشْمَلُ النَّبيَّ ﷺ.

فإن قال قائلٌ: مَا فائدة هذه المسألة؟ وما الذي نستفيده من كون الخطاب

....

يُوَجَّه للنبي ﷺ وهو العارفُ بأحكام الأمة؟

نقول: الفائدةُ من هذا أنه لو تعارضَ أَمْرٌ للأمَّةِ أَوْ لواحد منها مع فعل النبي ﷺ فإن قلنا: الخطاب لا يشمل النبيَّ ﷺ فحينئذٍ لا يلزمنا الجوابُ عنه، وأما إذا قلنا بأنه يشمل النبيَّ ﷺ فحينئذٍ يَلْزَمُنَا أن نحاول أن نجمع بين الدليلين، ومِنْ أَوْجُهِ الجمع أنْ يُحْمَل الخطاب الموجه للأمة على النَّدب مثلاً أو على صورة من الصور؛ مثال هذا: (نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عن الشرب قائمًا)[١]، ثُمَّ (شَرِب قائمًا»[٢]، فنقول: خطابه يشملُه، وحينئذٍ النَّهْيُ هُنَا لَنَا فِيهِ ثلاثة أوجه: أن نُحَاوِلَ الجمع، فإن لم نتمكن نظرنا للتاريخ، فإن لم نتمكن رَجَّحْنَا، فإذا أمكن الجمع لم يَحِقَّ لنا أن نقول بالنسخ أو بالتَّرجيح. ومن أوجه الجمع مثلاً: أن يقالَ بأن فِعْلَهُ للشرب قائمًا كان في موطنٍ فيه رُطُوبَةٌ ومِيَاه فتختص الرُّخْصَةُ بمثل ذلك الحالِ، أو نقول: الأمرُ أو النهي الموَجَّه هنا لا يُحْمَلُ على التَّحريم، ونَحْمِلُه على الكراهةِ.

هناك أدلةٌ أخرى يمكن أن يُسْتَدَلَّ بِهَا في هذا الباب؛ مِنْ تِلْكَ الأَدِلَّة: النصوص الواردة بمشروعية اتِّباع النبي ﷺ والاقتداء به، من مثل قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١].

---

(١) أخرج مسلم (٢٠٢٥) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى عَنِ الشُّرْبِ قَائِمًا»، وفي الباب عن أبي هريرة وأنس وابن عباس رضي الله عنهم.

(٢) أخرج البخاري (١٦٣٧) ومسلم (٢٠٢٧) عن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «سَقَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مِنْ زَمْزَمَ، فَشَرِبَ وَهُوَ قَائِمٌ».

....

وكذلك ممَّا يمكنُ أن يُسْتَدَلَّ به أن النبيَّ ﷺ نهى أصحابه عن بَعْضِ الأفعال فعارَضُوهُ بأنه يفعلها فبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ مُخْتَصٌّ بِذَلِكَ، مما يدل على أن الأصل مشاركتُه لهم في الأحكام، فقد نَهَاهُمْ عَنِ الوصال فقال: «**لاَ تُوَاصِلُوا**»، قَالُوا: إِنَّكَ تُوَاصِلُ، قَالَ: «**إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ، إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي**»[1]. فَذَكَرَ لَهُمْ مَعْنًى يختص به ﷺ، ولم يقل لهم: أخطأتم في كونكم استدللتم بفعلي في معارضةِ خطابي وأمرِي.

---

(١) أخرجه البخاري (١٦٣٧) ومسلم (٢٠٢٧) عن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

فصلٌ:

الأمر يتعلق بالمعدوم، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصحّ تكليفه، خلافًا للمعتزلة وجماعة من الحنفية قالوا: لا يتعلق الأمر به؛ لاستحالة خطابه وتكليفه.

في تعلق الأمر بالمعدوم:

* **قوله: الأمر يتعلق بالمعدوم:** هذا الفصل يتَعَلَّقُ بخلافٍ بين الأشاعرة والمعتزلة؛ وذلكَ لأن الأشاعرةَ يقولون: الله مُتَّصِفٌ بصفة الكلامِ في الأزل، فَتَكَلَّمَ في الأزلِ ثم لا يَتَكَلَّمُ بعدَ ذلك.

فاعْتَرَضَ عليهم المعتزلةُ وقالوا: يلزم على قولِكم أحدُ أمريْنِ: إما أن يكون الناس قد وُجِدُوا في الأزلِ، وهذا لا تقولونَ به، وإما أن تقولُوا بأنَّ الله قد وَجَّهَ الخطابَ والأمر إلى مَعْدُومين لَمْ يُوجَد أحدٌ منهم، وبالتَّالي لم يصحَّ أن يكون هذا في حَقِّ الله عزَّ وجلَّ؛ إذ كيف يوجه الخطابُ لمنْ لَمْ يُوجَدْ ولمن لا يفهم الخطاب؟ إذا خاطبَ الإنسانُ مَنْ لم يُوجَد بعدُ، قِيلَ له: لم يَصِحَّ خطابك.

والمعتزلة يقولون بأنَّ كلام الله مخلوق والله لا يَتَّصِفُ بصفة الكلام، ولم يتكلَّم في الأزل، وليس الله جلَّ وعلا متكلمًا متى شاء!

هذا الاعتراضُ لا مدخلَ له عند أهل السنة؛ لأن أهل السنة يقولون بأن الله يتكلَّمُ متى شاء، وبالتالي فخِطابُ الله للمخلوقينَ بعد أن وُجِدُوا، ومِنْ ثَمَّ مِنْهُمْ مَنْ يقول بأنه لا مانِعَ أن يُخَاطَبَ البعض ويكون البقية معدومينَ، فهذا أصلٌ لا يسيرُ على قاعدة البابِ أو على محل النِّزاعِ الذي بين الأشاعرةِ

ولنا: اتفاق الصحابة والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله تعالى ونبيه على من لم يوجد في عصرهم، لا يمتنع من ذلك أحد. وإنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه، وأمره بشرط الوجود غير مستحيل.

والمعتزلةِ ؛ ولذا قالَ المؤلف : **(أوامرُ الشَّرعِ قدْ تناولتِ المعدومينَ إلى قِيامِ السَّاعةِ بشَرْطِ وجودِهم)**.

قلنا : هذا استدلال الأشاعرة ، أما أهلُ السنة فيقولون بأن المعدومينَ هنا تابعونَ للمخاطَبين ، ومِنْ ثَمَّ لا يكُون هناك اعتراضٌ ، والمعتزلةُ يقولون : لا يتَعَلَّقُ الأمرُ بالمعدومِ لاستحالةِ خطابه وتكليفِه.

قال المؤلف : ولنا : اتفاق الصحابةِ والتابعينَ على الرجوع إلى الظواهرِ المتضمنة أوامرَ الله تعالى على مَنْ لم يوجد في عصرهم : وهَذَا خارج محلِّ النزاع ؛ لأنه قد وُجِدَ خطابٌ مُوَجَّه إلى موجودِينَ في ذلك الزمانِ.

قال : وإنَّما يستحيلُ خطابُه بإيجادِ الفعل حال عدم المكلفِ : أما إذا قِيلَ له : إذا وُجِدْتَ أيها المكلف فإنه يتعلق بك إيجادُ الفعل ، فهذا غيرُ مستحيلٍ.

فصلٌ:

يجوز الأمر من الله تعالى بما في معلومه أن المكلف لا يتمكّن من فعله

مسألة التكليف بما لا يتمكن المكَلَّف من فعله:

هذه المسألة سار فيها المؤلف على طريقة الأشاعرة، فالمعتزلة وأهل السنة يقولون: لا يَرِدُ تكليفٌ من الشرع بما لا يتمكَّن المكلَّفُ من فِعْلِه[1]، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٥]. ونحوُ ذلك من النصوص.

والأشاعرةُ يقولونَ بأنَّه قد يَردُ التكليفُ للمكلَّف بما لا يتمكنُ من فعله[2]، بل حقيقةُ قولهم: أنَّ الشريعة كلَّها تكليف بالمحال، وبما لا يتمَكَّن المكلفونَ من فعله، بل هم يقولون بأن ما يفعله المخلوقُ هو فعل لله - جلَّ وعلا - وهذا القولُ مُجرَّدُ تَصَوُّرِه باطل؛ ولذلك هم يقولون: الإنسان يعد كالورقة في الهواء يُحَرِّكُها الهواء بدون أن يكون لها اختيار ولا فعل، وهذا القول خطأ يخالفُ ظواهر النصوص التي أَمَرَتِ المكلفينَ بأفعالٍ، ونَسَبَتِ الأفعال إلى المكلفين، وتَرَتُّبَ الثواب والعقاب على أفعالهم، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٧٢]. فدلَّ هذا على أن هذه الأفعال منسوبةٌ إلى العباد، وأنهم يفعلونها حقيقةً، ومِنْ ثَمَّ الأَصْل الذي بَنَى عليه الأشاعرةُ قولهم في هذه المسألة أَصْلٌ مُخَالِف لدلالة النصوصِ ومُخَالِف لمقْتَضَى العُقُولِ، ومِنْ ثَمَّ لا يُعوَّلُ على هذا الأصلِ ولا يُعَوَّل على ما بُنِيَ عليه.

(١) انظر المعتمد (١/ ١٥٠)، المسودة (ص٥٣)، مجموع الفتاوى (٨/ ٢٩٤ - ٢٩٨).
(٢) انظر قول الأشاعرة في هذه المسألة في الإحكام للآمدي (١/ ١٥)، شرح مختصر الروضة (٢/ ٤٢٣)، تيسير التحرير (٢/ ٢٤٠).

وعند المعتزلة: لا يجوز ذلك إلا أن يعلّقه بشرطه، ويكون تحققه مجهولاً عند الآمر؛ لأن الأمر طلبٌ، فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول لعبده: «خط ثوبي إن صعدت السماء»؟!

ولنا: الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام، منهي عن الزنا والسرقة، ويثاب على العزم على امتثال المأمورات، وترك المنهيات، ويكون متقربًا بذلك وإن لم يحضر وقت عبادة، ولا يمكّن من زنا ولا سرقة، وعلمه بأن الله تعالى عالم بعاقبة الأمر لا ينفي عنه ذلك.

---

* **قوله: وعند المعتزلة لا يجوزُ ذلك:** أي: لا يجوزُ أن يؤمر المكلفُ بما لا يتمكن من فعله (**إلا أن يعلقَه بشرطٍ ويكون تحققه مجهولاً عند الآمرِ؛ لأن الأمرَ طلب، فكيف يطلب الحكيم ما يَعْلَم امتناعه؟**) والذي يشاهدُ ما لا يُمْكِن فعله يجد أنه ينقسِمُ إلى أقسام:

القسم الأول: ما لا يُمْكِن فعله لِتَعَلُّقِ عِلْمِ الله بأنه لا يُفْعَل، فهذا ممكن، ولكنَّ العَبْدَ لم يَفعَلْهُ باختيار منه وإرادة فكان معاقبًا عليه، ومِثْلُ هَذَا يُمْكِن أن يتوجه التَّكْليفُ به.

القسم الثاني: ما لا يمكن فعله لاستحالته؛ كالجمع بين الضِّدين، فجُمْهُور العلماء حتى من الأشاعرة يقولون: لا يتوجَّه الأمر به؛ لأن الشريعةَ محفوظة من التناقض، ولأنه لا يُتَصَوَّرُ تَوَجُّه الأمر به.

القسم الثالث: ما كان عَدَمُ القدرة على فعله لِعَدَمِ آلَتِه، كالتكليف لصعودِ السماء، فهذا هُوَ مَحلُّ الخلاف بين الجمهور والأشاعِرةِ.

واستدل المؤَلِّف بِقَوْلِ الأشاعرةِ بأنَّ الصَّبِيَّ إذا بلغ يَجِبُ عَلَيْه أن يَعْلَمَ

وقولهم: كيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟

قلنا: الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه: «افعل» مع تجرده عن القرائن، وهذا متصوَّر مع علمه بالاستحالة.

وإن سلمنا أن الأمر طلبٌ فليس الطلب من الله كالطلب من الآدميين، وإنما هو استدعاء فعله لمصلحة العبد، وهذا يحصل مع الاستحالة، لكي يكون توطئة للنفس على الامتثال أو الترك لطفًا به في الاستعداد والانحراف عن الفساد، وهذا متصورٌ.

ويَعْتَقِدَ؛ لأنَّه مأمورٌ بشرائع الإسلام كافةً، وحينئذٍ لم يوجد وقتٌ لبعض العبادات، ومع ذلك هو مُخَاطَبٌ بِهَا، فهو يُخَاطَبُ بصلاة العشاء وقد بَلَغَ في الصباح، مَعَ أَنَّهُ يمكن أن يموتَ قبل وصول وَقْتِ العشاء، فَدَلَّ هذا على أنَّه توجَّه التكليفُ إلى هذا المكلَّف، مع أنه لا يعلم عاقِبَةَ حاله، وهل يتَمَكَّنُ من فعلِه أو لا.

واستدلُّوا ثانيًا: بأَنَّ الأَمْرَ هُوَ صيغة (افعل) مع قرينتها، والأمر مُتَصَوَّرُ مع كون الفعلِ المأمور به مُسْتَحِيلاً، ويمكن أن يُجَابَ عَنْ هذا بأن ما يَستحيلُ من المكلفِ فعله لا يُخَاطَب به مِنْ قِبَلِ الشارع، وقال المؤلِّفُ: **(ليس الطلبُ من الله كالطلب من الآدميينَ)**. فالآدَمِيُّ لا يَطْلُبُ إلا مَا يُمْكِنُ فعله، بخلافِ الله عز وجل، وهذا فيه نظرٌ، بل الله عز وجل أرْأَفُ وَأَرْحَمُ بالعبادِ مِنَ العِبَادِ، وقد استدل على هذا بأنَّ التَّكْلِيفَ بما لا يتمكَّنُ العَبْدُ من فعله يُظْهِرُ هل العبد عندَه عزم على الامتثالِ أو ليس عندَه ذلك؟ وهذا أيضًا ليسَ بِصَحِيحٍ، بَلِ الفعلُ الذي لا يمكن امتثالُه لا يُمْكِن أن يُوجَدَ عند العبد عزمٌ على امتثالِه.

ويتصور من السيد ذلك أيضًا امتحانًا للعبد واستصلاحًا له.

واستدلوا أيضًا: بأن السيدَ قد يأمُرُ بما لا يمكنُ امتثالُه امتحانًا لمملوكِه واستصلاحًا له ليرى حقيقةَ حاله، وهنا أيضًا نقول: كيف يستصلحُه بالأمر الذي لا يتمَكّن مِن امتثاله، بل هذا مما يُؤَدِّي إلى انحرافِه وفسادِه، ومنْ ثَمَّ فإنَّ الأصوبَ أن الأمرَ لا يتوجَّه بما لا يتمكنُ المكَلَّف من فعله.

فصلٌ:

اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة من الأوامر وزانٌ من النواهي على العكس، ....

---

* **قوله: فصل:** هذا الفصل في النهي.

النهي في اللغة: طَلَبُ تَرْكِ الفِعْلِ[1].

وجمهورُ الأصولِيِّينَ على أن النهيَ هو: القولُ الذي يُطْلَب بِهِ تَرْكُ الفِعْلِ، خِلافًا للأشاعرة الذين يرون أن الكلام هو المعاني النفسية، ومِنْ ثَمَّ يَجْعَلُون النهي هو المعنى النَّفْسِيُّ، ويقولون بأن الأصوات والحروفَ دليل عليه وليست ذاتَ النهي.

وتقدم ذكر كلامهم في مباحث الكلام، وأنَّ هذا القول الذي يقولونه يُخَالِفُ مَدْلُولَ لُغَةِ الْعَرَبِ، ويخالفُ مدلول النصِّ الذي ورد بجَعْلِ ذات اللفظ هُو الكلامَ وهو النَّهي.

* **قوله: اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي:** وقد ذَكر المؤلِّفُ هنا أن مسائل الأمر يُؤْخَذ منها مسائل النَّهْيِ على وِزَانِهَا مِنْ جِهَةِ العكس؛ فإن الأمر طلَبُ الفِعْلِ، والنَّهْيَ طَلَبُ تَرْكِ الفِعْلِ، ومِنْ ثَمَّ يُقَال في النواهي عدد من المباحث، من ذلك:

أولاً: أن النهي له صيغة تخصُّهُ تَدُلُّ عليه بنفسِها، هذه الصيغة هي صيغة: (لا تفعل)، فإنها تدل على طَلَبْ تَرْكِ الفِعْلِ.

---

(١) انظر لسان العرب (٧٣٤/٤).

....

ثانياً: إذا وردتْ هذه الصِّيغَة مُجَرَّدة عن القرائن حُمِلَتْ على النَّهي، ولا تُحْمَل على غير النهي إلاَّ إذا كان معها قرينةٌ تَصْرِفُ ذلك اللفظ عن دلالتِه على النَّهْي، مِنْ مثل قوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦] فإن قوله: ﴿لَا تَصۡبِرُواْ﴾ ليس نهيًا، وإنما المرادُ به التسوية بين الصَّبر وعدم الصبر، لكن هنا وَرَدَ مَعَهُ قَرِينَة دَلَّتْ عَلَى هذا المعنى.

ثالثاً: مما يُلْحَق بصيغة النَّهي: صيغة النهي الصريحة، فإنه قد وردَ في عدد من النصوص أنَّ الله تعالى ينهَى عن كذا.

رابعاً: مما يَدْخُلُ في صِيَغِ النَّوَاهِي أيضًا: صيغة النَّفْي التي قد يَقَعُ مدلولُها في الخارجِ أنَّها تدل على النهي؛ لأن خَبَرَ الله لا يتخلَّف، فإذا ذكر أمرًا ثم وجدناه قد وقعَ في الخارج دلَّ هذا على أن المرادَ النَّهْيُ وليسَ النَّفْيَ.

والنهي: هو ذَاتُ الصيغةِ، لا يحتاجُ إلى قرينةٍ، ولا يحتاجُ إلى إرادة، خلافًا لمن اشْتَرَطَ الإِرَادَةَ مِنَ المعتزلةِ، أو مَنْ قَالَ من الأشَاعِرَة بِأنَّ النَّهْيَ لَيْسَ الصيغَة، وإنما هو المعاني النفسية؛ لذلك يُقَالُ في تعريف النهي: هو القولُ الدالُّ على طلبِ الترك على جهةِ الاستعلاء.

والنَّهْي يُسْتَفَادُ مِنْهُ عَدَدٌ مِنَ المسَائِلِ:

الأولى: أن الأصلَ في النهيِ أن يكونَ دالاً على التحريم، يَدلُّ على ذلكَ قولُه تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، وقولُ النبي ﷺ: «**وإذا نهيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ**»[1]، ويَدُلُّ عَلَى ذلك أن العربَ تُسَمِّي فَاعِلَ المنهي عاصيًا،

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٧٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة ﷺ.

....

والعصيانُ اسمُ ذمٍّ مما يَدُلُّ على أن النهيَ يفيد المنعَ، قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

الثانية: أن النهيَ يفيد التكرارَ؛ لأن المراد بالنهي إعدام الفعل وعدم إيجادِه، وهذا لا يمكن امتثالُه إلا بتركِ الفعلِ في جميع الأزمانِ، إذا ورد النهي مجرَّدًا، وليس معه قرينةٌ، فالأصلُ أنه يَدُلُّ على استيعاب جميع الأزمنةِ؛ لأنه لا يمكن امتثالُ النهي إلا بعدمِ الإقدامِ على الفعل المنهيِّ عنه في جميع الأزمانِ، إلاَّ إذا كان مع النهي قرينةٌ تقتضي تقييدَه بِزَمَن، فإنه حينئذٍ يَخْتَصُّ النَّهْي بذلك الزمنِ، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فقيَّدَ التحريم هنا والنهي بوجود التَّحَلُّل، والنهي يقتضي الفَوْرِيَّةَ؛ لأنَّه إذا اقْتَضَى عدَم الفعل في جميعِ الأزمان فإنَّ الزَّمَنَ الَّذِي يكون بعد النهي يَشْمَلُه ذلك الحكم، بل يقال: النَّهْيُ مُقتضٍ بإعدام الفعل أو عدم الفعل في الفورِ وعلى التراخِي.

الثالثة: أن الموجَّه إلى النبي ﷺ يشمل أمتَه، والنهي الموجه إلى أحد أفراد الأمة فإنه يَشْمَلُ بَقِيَّةَ الأفرادِ.

*** قوله: أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها**: هل النهي يقتضي الصِّحةَ؟ وتَقَدَّمَ مَعَنَا أن المراد بالصحة: أن يكون الفعل منتجًا للثمرات المرادَة منه، فالبَيْعُ الصحيح يحصل به انتقالُ الملك بين البائع والمشتري، والنكاح الصحيح يحصُلُ به آثار النكاحِ من وجوب المهْرِ ووُجُوبِ النفقة وثُبُوتِ النَّسَب، وحِلِّ الاستمتاعِ، ووجوب العِشْرَةِ بالمعروف، ووجوبُ

....

عَدَدٍ من المسائل المتعلقةِ بعقد النِّكاح تترَتَّبُ عَلَى النكاحِ الصحيح، ويُقابل هذا: الفسادُ، والمراد به: عَدَمُ تَرَتُّب آثار الفعل عليْه، فالبيعُ الفاسد لا ينْتَقِلُ به الملك بين البائع والمشترِي، والنكاحُ الفاسدُ لا يحلُّ به ما يحل بالنكاح الصَّحيحِ، وقد تقدم معنا أن النواهيَ تنقسِمُ إلى أربعة أنواعٍ:

النوع الأول: النهي عن الفِعْل لذاتِه يدلُّ على الفساد والبطلانِ، ولا تترتبُ عليه آثارُ الفعل الصحيحِ، من أمثلةِ ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢].

النَّوعُ الثاني: أن يُنْهَى عن الفعل حالَ وُجودِ وصفٍ، ففي هذه الحالِ: هل يصح الفعلُ أو لا؟

قالوا: لا يصح الفعلُ، ولكنَّ الجمهورَ قالوا: هو يقتضِي الفسادَ والبطلانَ، وبالتالي لا يمكنُ تصحيحُه[1]، وعِنْدَ الحنفيةِ يقولون: هو يَقتضِي الفسادَ ولا يَقْتَضِي البطلانَ، ففَرَّقُوا بينهما. ومِنْ آثار ذلك أن الفاسدَ عندهم يمكن تصحيحُه.

ومن أمثلة ذلك: نِكَاحُ الشِّغَار؛ فإن أصلَ النكاح ليس منهيًّا عنه، لكن إذا اتّصف بكونه شغارًا حينئذ نَهَى عنه الشرع، والجمهور يقولون: النهي هنا ليسَ عن الشِّغار، وإنما عن نكاح الشغار، فإن الوصفَ ليس مستقلاً عن أصل الفعلِ، وإنّما وُجِدَ في الخارجِ بحالٍ واحدةٍ، ومن ثَمَّ قلنا بأن هذا الفِعْل فاسدٌ

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٤٣٩)، المحصول لابن العربي (ص: ٧١).

....

وباطل[١]، والحنفيةُ يقولون بأنَّه يمكن تَصْحِيحُه؛ لأنَّ هذا الفعل مأمُورٌ بأصله، فالنكاحُ مأمور به، لكنه مَنْهِيٌّ عن الوصف وهو الشِّغار[٢].

وقول الحنفية قَوْلٌ مَرْجُوح؛ وذلك أن النهي ليسَ عن الصفةِ، وإنما النهيُ عن الفعل حال اتِّصَافِه بالصفة، ففي الشغار النهيُ عن النكاح حال كونه شغارًا، ومثل هَذَا ما وَرَدَ في الحديث من النهيِ عن صوم يومِ العيد، فإن النهيَ ليس عن الصفةِ وهو يوم العيدِ، وإنَّما عن أصلِ الفعل الذي هُو الصيام حال كونه في يوم عيدٍ، فالنهي عن الفعلِ ليسَ عن الصفةِ.

النوع الثالثُ: ما وَرَدَ فيه النهي عن الصفةِ مُستقلاً عن ذِكْرِ أَصْلِ الفِعْلِ، من أمثلةِ ذلك قولُ الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] فإنَّه يقتضِي تحريم الغصبِ، وتحريمُ الغصب هنا يشمل مَنْ غصبَ في صلاته، فلو قُدِّرَ أنَّ إِنْسَانًا غصب ماءً فإنه عند وضوئه يَستعمِلُ الماء المغصوب، وبالتالي يكون عاصيًا لله عز وجل بوضوئه ذلك باتِّفاق أهل العلم، لكن هل يكون وضوءُه صحيحًا؟

الجمهور يقولون بأنهما لم يجتمعا في محل واحد، وإنما هذا الفعل له جهتانِ ومأمورٌ به في إحداهما وهو كونه يتوضأ، ومَنْهِيٌّ عنه من الجهة الأخرى

---

(١) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٣/٢٦٧)، روضة الطالبين للنووي (٧/٤٠، ٤١)، المغني لابن قدامة (٧/١٧٦، ١٧٧).

(٢) انظر: المبسوط للسرخسي (٥/١٠٥)، بدائع الصنائع (٢/٢٧٨)، حاشية ابن عابدين (٣/١٠٥).

فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير.

من ذلك: أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها.

بكون الماءِ مغصوبًا[١].

وهذا القول فيه ضَعْفٌ؛ لأن الانفكاكَ إنما يُتَصَوَّرُ فِي الذهن، أما في الخارجِ فهو فِعْلٍ وَاحِدٍ، فَعَادَة الشريعة أَنْ تَحْكُمَ عَلَى الأفعال الخارجية لا تَحْكُمُ عَلَى ما في الذِّهن من تصوُّرٍ للفعل، والانفكاكُ بين الجهتين إنما هو في الذهن ولَيْسَ في الحقيقة.

وقال الحنابلة: لا يَصِحُّ؛ وذلك لأن التحريم والصِّحة لا يمكن اجتماعُهما في محلٍّ واحدٍ[٢].

قال: (**فلا حاجةَ إلى التكرارِ**) أي تكرار مسائل الأمر (إلا في اليسرِ)، وهناك بعضُ المسائل نحتاجُ أن نوضِّحَها.

* **قوله: من ذلك:** أي من المسائل اليسيرةِ التي نحتاجُ إلى توضيحِها.

* **قوله: أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها:** أي أن النهيَ عن الأسباب المثمرةَ لنتائجها وثمراتِها يقتضي فسادَها.

النوع الرابع: النهي المستقل عن الفعل المأمور به فهذا لا يقتضِي الفسادَ، من أمثلة ذلك: النهي عن الغصبِ يشمل غصبَ الأواني؛ فلو غَصَبَ آنِيَةً ووضع فيها ماء مباحًا، ثم توضأ فحينئذٍ نقول: يصح وضوؤه؛ لأنه حَالَ

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (١/١٨٣)، حاشية الدسوقي (١/٣٢)، نهاية المحتاج (١/١٨٣، ١٨٤).

(٢) انظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/٥٢)، كشاف القناع (١/٣٠).

....

الوضوءِ لا يستخدم الإناء المغْصُوب فيه. ومثل هذا مَنْ غَطَّى رَأْسَه بعمامة حريرٍ، فإنه تَصِحُّ صلاتُه؛ وذلك لأنَّ الفعل المنهي لا يُتَقَرَّب به لله عزَّ وجلَّ، بخلاف ما لَوْ ستر عورتَه بثوب حَرِيرٍ وهو يَجِد غيره، فهذا من القسم الثَّالثِ؛ لأن ستر العورةِ هنا أُدِّيَ بِفِعْلٍ مُحَرَّم وهو كونُه من حريرٍ.

قال المؤلِّفُ في سياق الأقوال فيما يتعلق بالقسم الثالث، وقد يدخلُ فيه الثاني: هل النهي يقتضي الفسادَ؟ ومعنى الفساد: أن لا يترتبَ على الفعلِ آثارُ الصحيحِ ونتائجُهُ، والجمهورُ على أن النَّهْيَ يَقْتَضِي الفساد[1]، واستدلُّوا على ذلك بعددٍ من الأدلَّةِ.

الدليل الأولُ: قول النبيِّ ﷺ: «**مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيس عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ**»[2]، والفعل المنهيُّ عنه ليس عليه أمر أهل الإسلام، فيكون مردودًا، ومعنى كونه مردودًا أَنَّه فاسِدٌ.

الدليل الثاني: إجماعُ الصحابة؛ فإن الصحابةَ قد أجْمَعُوا على الاستدلالِ بالنَّهْيِ على فساد العُقُودِ والعِبادات، ومن أمثلة ذلك: عقود الرِّبا، وبيع الطعام قبل قبضه.

الدليل الثالث: أَنَّ المنهي عنه يتعلّق به مَفْسَدَةٌ، وإذا حَكَمْنا بأنَّه صحيح

---

(١) انظر: العدة (٢/٤٣٢)، التمهيد (١/٣٦٩)، روضة الناظر (١/٦٠٥)، البرهان (١/١٠٠)، المستصفى (ص٢٢١، ٢٢٢)، قواطع الأدلة (١/١٤٠)، البحر المحيط (٣/٣٨٠)، شرح تنقيح الفصول (ص١٧٣)، أصول السرخسي (١/٨٠).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٦٩٧) مسلم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وقال قوم: النهي عن الشيء بعينه يقتضي الفساد، ولغيره لا يقتضيه؛ لأن الشيء قد يكون له جهتان، هو مقصود من أحدهما، مكروه من أخرى.

وقال آخرون: النهي عن العبادة يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه؛ لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر، وهو مضادٌّ للنهي.

فحينئذٍ نناقض مقصودَ الشارع الذي قصَدَ إِعْدَامَه، وبالتَّالِي إذا قلنا بصحته لأدَّى إلى وصف أحكام الشَّرعِ بالتَّناقض.

القول الثاني في هذه المسألة: أن النهي ينقسم إلى قسمين: نهيٍ عن الفعلِ لعينه، ونهيٍ عن الفعل لغيره، من أمثلة ذلك: النَّهْي عن صومِ يوم العيد، ليس نهيًا عن الفعل لذاته ولعينِه، وإنما نُهِيَ عَنْهُ لِوَصْفِه، فقالت طائفة بأن هذا النوع لا يَقْتَضِي الفَسَادَ؛ لأن ما نُهِيَ عَنْهُ لوصفه فإنه لا يكون باطلاً، وبعضهم يقول أيضًا: لا يكون فاسدًا(١).

قالوا: يدُلُّ على هذا أن الشَّيْءَ لَهُ جهتان: إحداهما: هُو مَقْصُودٌ منها ويلجأ المأمور بها، وبالتالي نُصَحِّحُ الفعل، فأصلُ الفعلِ مأمورٌ به، والجهةُ الثانية: يُكْرَه الفعل من خلالِها. ولكن هذا الاستدلالَ مَبْنِيٌّ على انفكاكِ أصل الفعل عن الوصفِ، وهذا الانفكاكُ في الذهنِ، أما في الخارجِ فإن الشيء لا يقع في الخارج إلا بأوصافِه، ومِنْ ثَمَّ حسُنَ أن يُعْطَيَا حُكْمًا واحدًا.

القول الثالث: أَنَّ النهي عن العبادةِ يقتضي فسادَها، والنهي عن

---

(١) انظر: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد (ص٩١)، شرح مختصر الروضة (٢/٤٣٩)، المحصول لابن العربي (ص٧١).

وحكي عن طائفة منهم أبو حنيفة: أن النهي يقتضي الصحة؛ لأن المستحيل لا يمكن الامتناع منه، وكما أن الأمر لا يستدعي مأمورًا يمكن امتثاله فالنهي يستدعي منهيًّا يمكن ارتكابه، ولفظات الشرع تحمل على الموضوع الشرعي، فالنهي عن صوم يوم العيد يدل على تصوره شرعًا.

المعاملاتِ والعُقُود من البيعِ والنكاح ونحوه لا يَقْتَضِي فساد المعاملة[1] ؛ لأن العبادة طاعةٌ لله عزَّ وجل، والطاعةُ لابد أن تكون على وفق الشرعِ، وإلا كانتْ من البدعِ. وموافقةُ الأمرِ مضادَّةٌ لكونه منهيًّا عنه، وكيف يكونُ مأمورًا به منهيًّا عنه؟! هذا في العباداتِ.

أمَّا في المعاملاتِ قالوا: الناس لا يتقربونَ لله بالمعَاملاتِ، فلا بأسَ أن يُنْهَى عن معاملةٍ ثم تُصَحَّح تلك المعاملة. ويُمْكِنُ أن يجابَ عن هذا بأن المعاملةَ المحرمةَ قصد الشرعُ إعدامَها، والقول بتصحيحِها يَقْتَضِي ترغيبَ النفوسِ إلى فعل تلكَ المعاملة فيناقض مقصود الشَّرعِ.

القول الرابع: أن النَّهْيَ يَقْتَضِي الصِّحَّة، فإذا نُهِيَ عن شيءٍ ثم فعله المكلفُ فإن هذا دليلٌ على صِحَّةِ الفعل. قالوا: لأنَّ المستحيلَ لا يُمْكِن الامتناعُ منه، ومِنْ ثَمَّ هذا يَدُلُّ عَلَى أن النَّهْيَ يَقْتَضِي صِحَّةَ الفعل المنهيِّ عنه، فالنهي يدل على أن الفعل يمكنُ أن يُفْعَل، وهذا الإمكانُ ورد في خطاب الشرعِ نحْمِله على المصطلحِ الشرعي، فيكون النهي مقتضيًا للصِّحَّة الشرعية[2].

وهذا القول ليس بصحيح؛ لأن الإمكان هنا ليس المرادُ به الإِمْكَانَ

---

(١) انظر: المعتمد (١/١٧١)، شرح تنقيح الفصول (ص١٧٥)، تيسير التحرير (١/١٧٦).

(٢) انظر: المعتمد (١/١٨٤)، الإحكام للآمدي (٢/١٨٨)، البحر المحيط (٣/٣٨٣)، الفصول في الأصول (٢/١٧١، ١٧٢).

وقال بعض الفقهاء وعامة المتكلمين: لا يقتضي فسادًا ولا صحة.

لأن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، فلا يتنافى أن يقول: «نهيتك عن هذا، فإن فعلته رتبت حكمه» كالطلاق في زمن الحيض، ....

الشَّرْعِيَّ، إنما المراد به الإمكان الواقِعِيُّ، وهذَا الإمكان الواقِعِيُّ لا يتنافى مع القول بِفَسَادِ الفِعْلِ شَرْعًا.

القولُ الخامس: أن النهيَ لا يدل على الفسادِ ولا على الصحةِ[1]، واستَدَلُّوا على ذلك بعددٍ من الأدلةِ:

الدليل الأول: أن النهي في بابٍ مخالفٍ لبَابِ الصحةِ والفسادِ، فإن النهيَ من خطاب التكليفِ، بينما الصِّحَّةُ والفسادُ من خطابِ الوضع، وكُلٌّ منهما له أساليبُه التي يسيرُ عليها ويُسْتَفَادُ مِنْهَا، وأُجيبُ عن هذَا بأنه لا يمتنعُ أن يرتبط الخطابُ التكليفيُّ بالخِطَابِ الوضعيِّ، مع أن وجوبَ الحجِّ وهو خطابٌ تكليفيٌّ مرتبطٌ بشروط وموانعَ وعِلَل وأسباب قد يُوصَفُ بأنه أداء وإعادة وقضاءٌ، فَدَلَّ هذا على أنه لا تنافيَ بين اجتماعِ الخِطَابَيْنِ فِي مَحَلٍّ، ولا مانع مِنْ تَرَتُّبِ الخطاب الوضعيِّ على الخطاب التكليفيِّ.

---

(١) نسبه المرداوي لبعض الحنفية والأشاعرة وعامة المعتزلة والمتكلمين. انظر: التحبير شرح التحرير (٥/٢٢٨٨).

وقال الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (٢/١٨٨): «وهو اختيار المحققين من أصحابنا كالقفال وإمام الحرمين والغزالي وكثير من الحنفية، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي عبد الله البصري وأبي الحسين الكرخي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وكثير من مشايخهم» الإحكام في أصول الأحكام (٢/١٨٨).

وطهارة الثوب بغسله بالماء المغصوب، وملك الأب جارية ولده باستيلادها.

ولنا قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ» أي: مردود، وما كان مردودًا كأنه لم يوجد؛ لأن الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها؛ كعقود الربا وبيع الطعام قبل قبضه، ولأن النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به أو بما يلازمه، وفي القضاء بالفساد إعدام له بأبلغ الطرق، ولأن النهي عنها مع ربط بالحكم يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سببًا تمكينٌ من التوسل، والنهي منع من التوسل. ولا فرق بين النهي عن الشيء لعينه أو لغيره.

الدليلُ الثَّاني: أنَّه لا يمتنعُ أن يَنْهَى الشارعُ عن فعلٍ، فإذا فعله المكلفُ صحَّحه ورتب عليه آثارَه، ومثلوا لذلك بأمثلةٍ؛ المثال الأول: الطَّلاقُ في زمنِ الحيض حكمه حرام، يَأْثَمُ فاعلُه، ولكن الجمهورَ أوْقَعُوا الطلاق في زمنِ الحيضِ، مع أنه مُبانٌ عنه، إلا أنَّه ترتبتْ عليه آثارُه، وكان طلاقًا صحيحًا، ومِثْلُ ذلك مسألة الثَّوب إذا غُسِلَ بِمَاء مَغْصُوب؛ فإنَّ هَذَا الفعل محرمٌ، ومع ذلك يصح الفعلُ وتَتَرَتَّبُ عليه آثاره ويُعَدُّ ثوبًا طاهرًا يَجُوزُ أَنْ يُصَلَّى فيه.

الدليل الثالث: نَهَى الشارع الأبَ عن وطء مَمْلُوكَةِ وَلَده، فإذا وطِئها أَثِمَ، لكن إذا حملتْ منه أصبحت أمَّ ولدٍ تَعْتِقُ بموتِه، ففي هذه الحال فَعَلَ الأب فعلاً منهيًّا عنه وهو وطءُ جاريةِ ابنِه، ومع ذلك رُتِّبَتْ عَلَيْهِ آثارُ الفعلِ، ممَّا يَدُلُّ على أنَّه صحيحٌ، وهذه الآثارُ هي: ثبوتُ الملكِ، وتكون هذه الجاريةُ أمَّ ولدٍ تَعتِقُ بموتِ سيدها.

وقولهم: «إن النهي لا ينافي الصحة» قد بينا تناقضه، وإن سلَّمنا أنه لا يناقضه، لكنه يدل على الفساد ظاهرًا، ويكفي ذلك، وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف الظاهر فلا يخرجه عن أن يكون الأصل ما ذكر، كما خولف مقتضاه بالتحريم. قولهم يدل على التصوّر.

قلنا: يدلّ على التَّصوُّر حسًّا، أما الصحة والفساد فحكمان شرعيَّان لا ينهى عنهما ولا يؤمر بهما، ودليله سائر المناهي كالمحاقلة والمزابنة.

وأجيبَ عن هذا بأنَّ هذه مسائلُ قليلة اسْتُثْنِيَتْ مِنْ أَصْلِ القاعدة، ووجود الاستثناء من القاعدة لا يَدُلُّ على انْخِرَام القاعدة بالكليَّةِ، كما أن النَّهْيَ في بعض المواطِنِ لم يُؤْخَذْ مِنْهُ التَّحْرِيمُ بوجود قَرينةٍ أو معنى، فهكذا في هذه المسائلِ.

وأجيب بأجوبةٍ أخْرى؛ فقال بعضهم بأن طلاق الحائِضِ لا يَقع، وقالوا في طهارة الثوب بالماءِ المغصوب: إنَّ هذا من التُّروكِ التي لا يُشْتَرطُ لها نية، وبالتَّالِي مقصودُ الشارع إزالة النجاسةِ، فبأيِّ طريقٍ زالت النجاسةُ حَصَل مَقْصُودُ الشرع، وأما ملك الأَبِ لجاريةِ ولده باستلادِها فهذا الفِعْل قد رَتَّبه الشَّارِع؛ لأنَّ الأب يجوزُ له أن يتملَّكَ من مال ولدِه، ومن طرائق التَّمَلُّك الوطء.

وبذلك يتبيَّنُ لنا رجحانُ مذهبِ الجمهور في أن الأصلَ في النواهي أنَّها تقتضي الفسادَ ولا تقتضي الصِّحةَ.

باب العموم:

وهو من عوارض الألفاظ حقيقة، وفي غيرها كعمَّهم المطر والعطاء مجازًا، فعطاء زيد غير عطاء عمرو، وليس في الوجود فعل واحد مشترك بين اثنين.

اللفظُ في دلالته ينقسمُ إلى أربعة أقسام: اللفظُ الخاص، واللفظُ المطلق، واللفظُ الكلي، واللفظ العام.

وبعضهم يقسم الخاص إلى: شخصي، وخاص.

النوع الأول: اللفظ الخاص: من أمثلته: محمد، وخالد، ورجل.

النوع الثاني: المطلق، وهو الدَّال على فردٍ واحدٍ شائعٍ في جنسه، أيَّ فرد، كما لو قلت: «أعطِ فَقيرًا ريالاً»، فأي فقير يصدُقُ عليه امتثالُ هذا الأمر، وأي ريال تدفعه له تُعَدُّ ممتثلاً للأمر.

النَّوعُ الثالثُ: الكُلِّي، وهو الذي يكونُ الحكمُ على جَمِيعِ الأفراد بالاشتراكِ، ومن أمثلته: لو قلت: «حَمَلَ الرجالُ السيارةَ»، معناه: لم يحملها واحد بعينه، وإنما جميعهم.

النوع الرابع: العام، وهُو الذي يكونُ الحُكْمُ فيه على جميعِ الأفراد على سبيلِ الاستقلالِ، بحيث يكونُ كل فردٍ مُطالَبًا بالحكمِ، كما في قولنا: «يجبُ على المسلمين صيامُ رمضانَ»، ليسَ خاصًّا بفرد، وليس مطلقًا يَصْدُقُ على بعضِ الأفرادِ لا على التعيينِ، وليس المرَاد به الكُلِّيَّةَ، بحيث إذا لم يَصُمِ الجميع لا يعدون ممتثلينَ، وإنما هو عامٌّ يُخَاطَبُ به جميعُ الأفرادِ، وكل فَرْد مخاطَب على سَبِيل الاستقلالِ.

....

ومبحث العموم مبحث مهم ؛ لأنَّه يصدُق على جميعِ الأَفْرَاد ، ويُؤْخَذُ منه حُكْم كثيرٍ مِنَ النوازلِ التي تقعُ على الناس ، ويُسْتفادُ منه عمومُ الشريعة ؛ فالأوَامِر الشرعيةُ جاءت عامة في غالِبِهَا لِتَشْمَلَ ما يستجدُّ وما يوجدُ في العُصُورِ المتلاحقةِ.

فهذا المبحث يدلُّ على كمال الشريعة من جهةٍ، ويَدُلُّ عَلَى استمرارها وصلاحيتها لكل زمانٍ ومكان ، وبواسطتِهِ نَحْكُمُ عَلَى النَّوَازِل الجديدة التي تقع في حياةِ الناس في كثيرٍ مِن المسائلِ.

وقد ذكر المؤلف في هذه الفصول عددًا من المسائل :

المسألة الأولى: هل العمومُ من عوارض الألفاظ أو من عوارض المعاني؟

المراد بالعوارض : الصفات التي تأتي وتزولُ ، فمرَّة يُسْتَعْمَل العموم في اللفظ ، فيقال : هذا لفظ عامٌّ، ومرةً يُسْتَعْمَل لفظُ العموم في المعاني فيقال : عَمَّ المطر جميعَ البلاد.

وللعلماء في وضع لفظ العموم للألفاظ أو للمعاني أربعةُ أقوال :

القول الأول: أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً ، وهو مستعمَلٌ في الألفاظ، ولا يُطْلَق على المعاني إلا مِنْ بابِ المجاز ، وهذا هو اختيار المؤلف وكثيرٍ من أهل العلم[1].

القول الثاني: أَنَّ العموم من عوارض المعانِي ، وليس مِنْ عَوَارضِ

---

(١) انظر : الإحكام للآمدي (١٩٨/٢)، روضة الناظر (٥/٢)، التحبير شرح التحرير (٢٣٢٣/٥).

الألفاظ، بل استعمالُه في الألفاظ على جِهَةِ المجازِ(١).

القول الثالث: أن العموم ليس مِمَّا يُستعملُ حقيقةً في صفاتِ الألفاظِ ولا في صفات المعاني، لكنه يُستعملُ في المحلَّينِ على جهة المجاز، وبعضهم يقولُ: يُستعملُ في المحلين على جهة الاشتراك(٢).

القول الرابع: وهو الصواب، أنَّ العموم من عوارض الألفاظِ حقيقةً، وكذلك من عوارض المعاني حقيقةً؛ لأنَّ معنى العموم الاستغراقُ، وكما أنَّه يصدُقُ على الاستغراق الموجودِ في الألفاظ حقيقةً فإنَّه يصدق على الاستغراق الموجود في المعاني على جهةِ الحَقِيقةِ(٣).

وقد استدلَّ المؤلفُ على القول بأنَّ العمومَ من عوارضِ الألفاظِ فقطْ، وأنَّه لا يُسْتَعْمَلُ في المعاني إلا على جهة المجازِ بأنه في المعاني يختلف مدلولُ اللفظِ، فعندما تقول: عَمَّهُم المطر. لم يشتركوا في مَطَر متساوٍ، بخلاف العُمومِ في الألفاظ فإنَّه يكون متساويًا.

وفي هذا القول نظرٌ؛ إِذْ لا يُشْتَرَط في العموم تساوِي أفرادِه فيه؛ ولذلك فلفظ: (اليد) لفظٌ عامٌّ يشمل يد النملة ويد الفيل على جهة الحقيقةِ، وهي غير متساوية، ومع ذلك يُسْتَعمل في جميع هذه الأيدي على جهة الحقيقةِ.

---

(١) انظر: العدة (٢/٥١٣)، روضة الناظر (٢/٥)، المعتمد (١/٢٠٣).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢/١٩٨)، شرح مختصر الروضة (٢/٤٥٣ - ٤٥٥).

(٣) وهو قول القاضي أبي يعلى وشيخ الإسلام ابن تيمية من الحنابلة. انظر العدة (٢/٥١٣)، مجموع الفتاوى (٢٠/١٨٨ - ١٩١).

والرجل له وجود في الأعيان والأذهان واللسان، فوجوده في الأعيان لا عموم له؛ إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو.

ولفظ «الرجل» وضعت للدلالة عليهما، فيسمى عامًّا لذلك، والذي في الأذهان من معنى الرجل يسمى كليًّا وقد يسمى عامًّا.

ومنشأُ هذا الخلافِ من مسألة الإيمان والكفرِ، هل هي على رتب واحدة أو هي متفاوتة؟ فإن شمُول لفظ المؤمنين على أفْرَادِه شُمُولٌ عُمُومِيٌّ استغراقيٌّ، إذا قلنا بأن هذا حقيقةٌ، قالوا: لابد أن تتساوى أفرادُه فيه، هكذا قالُوا.

والصوابُ أنَّ العموم لا يُشْتَرَطُ فيه تساوِي الأفرادِ في مَعْنى العمومِ، بل يمكن أن يكونوا متفاوتينَ في ذلك، لذلك فلفظُ المؤمنينَ يشمل أهل الطاعةِ ويَشْمَل أهل المعصيةِ لكنَّه شمولٌ غير مُتساوٍ، بل هم يتفاوتونَ فيه، لذلك نقول: الإيمان يزيدُ وينقصُ.

* **قوله: والرجل له وجود في الأعيان والأذهان واللسان:** أنواع الوجود ثلاثة: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان. مثالُ ذلك: لفظة: (القلم) عندما تتكلَّم بها بلسانِكَ فهذا وُجُودٌ لسانيٌّ، وعندما تتصورها في ذهنِكَ فهذا وجود ذِهنيٌّ، وعندما يكون القلمُ بين يديك فهذا وُجُودٌ عيني مثل الأعيانِ، وبعضهم يزيد نوعًا رابعًا ويقولُ: وجود كتابيٌّ، عندما نكتب كلمة: (قلم).

والوجود في الأعيانِ الصوابُ أنَّ له عمومًا؛ لأنَّ له أفرادًا، وكل فَرْدٍ يَستقلُّ باسم قلم وباسم رجل، وبالتَّالِي هذه المعاني لا تُوجدُ في الخارجِ إلا بوجودِ أَفْرادِهَا وهكذا العموماتُ.

وحدُّ العام: اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدًا مطلقًا.

واحترز بالواحد عن قولهم: ضرب زيدٌ عمرًا، فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين.

ويلاحظُ أَنَّ مِنْ أَكْبرِ أسبابِ ضلالِ الخلقِ في باب المعتقد أنَّهم يَظنُّون أن المعانيَ لَهَا وجودٌ في الخارج كما لهَا وجودٌ في الذِّهْنِ، ولكن نقول: لا توجدُ في الخارج إلا بوجودِ أفرادِها؛ ولذلك نفَى فريقٌ منهم الصفات؛ لأنَّه يلزمُ على قولهم من إثباتِ الصِّفةِ لله أن يكون مشاركًا للمخلوقِ في تلك الصِّفةِ.

والمعنى الذهني يُسمَّى كليًّا، فهو لفظٌ عامٌّ، لكنَّ المعنى الذِي في الذِّهن - كلفظ الرجولة - ليس له وجودٌ في الخارجِ إلا بوجودِ أفرادِه.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى تعريف العامِّ، وذكر تَعْرِيفَيْنِ، وكأنَّه اختار الأول منهما.

*** قوله: وحدُّ العام: اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدًا مطلقًا:**

(حدُّ العامِّ) أي تعريف العامِّ: (هو اللفظُ الواحدُ الدَّالُّ عَلَى شيئَيْنِ فصاعدًا مُطلقًا). مثالُ ذلك: لفظ (المسلمين) لفظٌ واحدٌ يَدُلُّ على أكثرَ من فردٍ، (مطلقًا) أي: غَيْر محدودٍ بحدٍّ.

فلفظةُ (مائة) محدودةٌ وليستْ مطلقةً، فالمائةُ ليستْ من ألفاظ العمومِ، وأخرجناها بكلمةِ (مطلقًا)، وبعض أهل العلم يَزيدُ: (لوضعٍ واحد) ليخرج المشترك، فَإِنَّ دَلالة لفظة: (المشتري) على المقابل للبائع وعلى الكوكب المعروفِ ليس بوضعٍ واحدٍ، فلا يكون من ألفاظِ العمومِ.

قالَ: (فاحترزنا بـ(الواحد) عن قولِهم: ضرب زيدٌ عمرًا) فهذا لفظٌ يدلُّ على شيئَيْنِ لكنه ليس لفظًا واحدًا.

وبقولنا: «مطلقًا» عن قولهم: «عشرة رجال» فإنه يدل على شيئين فصاعدًا مطلقًا، بل إلى تمام العشرة.

وقيل: العام مستغرق لجميع ما يصلح له.

ثم ينقسم إلى: عام لا أعم منه يسمَّى عامًّا مطلقًا، كالمعلوم يتناول الموجود والمعدوم.

---

* **قوله: مطلقًا:** احترازٌ من أسماءِ الأعدادِ، فإنَّه وإن دلَّ على شيئَيْنِ فصاعدًا لكنه ليس بمطلقٍ، بل مقيد بِعَدَدٍ محدودٍ.

* **قوله: وقيل: العام مستغرق لجميع ما يصلح له:** هذا تعريفٌ آخر للعمومِ، فقولُه: (مستغرقٌ) احتراز من اللفظ الخاص واللَّفْظ المطلقِ؛ فإن الخاصَّ لا يستغرق جميع أفرادِه، واللفظ المطلقَ وإن صَلَحَ لجميع الأفراد، لكنْ لا على سبيلِ الاستغراقِ وإنَّما على سبيل البَدَلِيَّةِ؛ لأنَّه يقول: هذا اللفظُ يَدْخُلُ فيه أسماءُ الأعدادِ وهي ليستْ من ألفاظِ العمومِ.

* **قوله: ثم ينقسم إلى: عام لا أعم منه يسمَّى عامًّا مطلقًا:** هذا فصل آخرَ في أقسام العام والخاصِّ، فهناك عَامٌّ مُطْلَقٌ لا يُوجدُ ما هو أعلى مِنْه، وهناك عامٌّ نِسْبِيٌّ فيه ما هو أعلَى منه وما هُوَ أقل، مثالُ ذلك: لفْظَ (الذكور البالغون) هذا عَامٌّ يشمل أفرادًا كثيرينَ يستغرقُه. وكذلك لفظ (الرجال) لفظ عامٌّ، وأعم منه لفظ (الذكور) لأنَّه يشمل الصغارَ والكبارَ، وأعم منه لفظُ (النَّاس) لأنَّه يشمل الذكور والإناث، وأعم منه لفظُ (المخلوقات).. فهذه الألفاظُ ليست بأعمِّ الألفاظ، بل يوجدُ ما هو أعمُّ منها.

وقيل: الشيء.

وقيل: ليس لنا عام مطلق؛ لأن الشيء لا يتناول المعدوم، والمعلوم لا يتناول المجهول.

هل هناك لفظٌ يكون أعلى شيءٍ؛ بحيثُ لا يوجدُ ما هو أعم منه يُسمونَه العامَّ المطلقَ الذي لا أعمَّ منه أو لا؟

للعلماء في ذلك قولانِ:

الأول: ليسَ هناك عامٌّ مطلقٌ، وجميعُ ما يمكن أن يُورَدَ من الألفاظِ على أنَّه عام مطلق نَجِدُ أنَّه لا يَسْتَغْرِق بعض الأفرادِ.

الثاني: أن هناك عام مطلق، وأصحاب هذا القول اختلفوا، فمنهم من يقولُ: لفظة (المعلوم)، فهذا لفظٌ عامٌّ مطلقٌ يعني يشملُ الموجودات ويشملُ المعلوماتِ لكنَّه لا يشمل المجهولاتِ. وهناك مَنْ قالَ: لفظةُ (الشيء) هي العامُّ المطلقُ لا يوجدُ أعمُّ منها.

وقد نَقَل المؤلف اعتراض منْ يقول بأن (الشيء) لا يَتَنَاول المعلومَ، وبالتالي لا يَصِحُّ أن يكون عامًّا مطلقًا، والمعلوم لا يتناول المجهولَ.

والمعدوم شيءٌ فإنَّ اللهَ تعالَى يقولُ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] فقبل الأمر كان معدومًا وسَمَّاهُ شيئًا، وهذا قَوْل طوائف من المعتزلة وغيرهم. وهناك من يرى بأن المعدوم ليس بشيء، واستدلوا بقوله عز وجل: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾ [الإنسان: ١] وقال سبحانه: ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٩]، فنفى اسم الشيءِ عن المعدومِ، وهذا قولُ الأشاعرةِ[1].

---

(١) انظر المستصفى (ص٢٢٤)، شرح مختصر الروضة (٢/ ٤٦١، ٤٦٢).

والخاص ينقسم إلى خاص لا أخصّ منه يسمى خاصًّا مطلقًا كزيد وعمرو، وما بينهما عام وخاص بالنسبة، فكل ما ليس بعامٍّ مطلقًا ولا خاصٍّ مطلقًا فهو عامٌّ بالنسبة إلى ما تحته، خاصٌّ بالنسبة إلى ما فوقه، لشموله ما يشمله، وقصوره عما شمله غيره.

ونحن نقولُ: المعدومُ شيءٌ في الأذهانِ لكنَّه ليس شيئًا في الأعيانِ؛ لأن المعدومَ ليسَ له وجود عينيٌّ، وبالتَّالي نسمِّي المعدومَ شيئًا.

*** قوله: والخاص ينقسم إلى خاص لا أخصّ منه يسمى خاصًّا مطلقًا:** فالخاصُّ المطلق الذِي لا يُوجدُ ما هو أقلُّ منه، مثل: لو قلت: (هذا القلمُ) لا يوجدُ ما هو أخصُّ منه، لكن لو قلت: (القلمُ) هذا خاص نسبيٌّ؛ لأنَّ هناك ما هو أعلى منه من الأدواتِ المكتبيَّةِ وهي أعم من القلمِ.

*** قوله: وما بينهما عام وخاص بالنسبة:** أي عندنا العام المطلقُ والخاص المطلقُ، وبينهما أشياءُ تكون عامًّا نسبيًّا وفي الوقت نفسه خاصًّا نسبيًّا، فهي بالنسبة لما هو أعلى منها خاصةٌ، وبالنسبة لما هو أقلُّ منها عامةٌ.

فصلٌ:

وألفاظ العموم خمسة أقسام:

الأول: كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع:

الأول: ألفاظ الجموع كـ(المسلمين) و(الذين).

مَبْحَث ألفاظ العموم:

هذا المبحث يفيد كثيرًا في فَهْمِ نصوص الكتاب والسنة ؛ بحيث إذا وردت إحدَى هذه الألفاظ نحكمُ بأنه عام بمعنى أنه يشمل جميعَ الأفرادِ، وبمعنى أن كل فردٍ مطالَبٌ بما في ذلك اللَّفْظِ العامِّ على سبيلِ الانفراد، فـ(أقيموا الصلاة) هذا أمرٌ عام ليس أمرًا كليًّا، وبالتالي يصدُقُ على كل فردٍ على سَبيل الاستقلال، وكما تقدَّمَ معنا أن هذه الألفاظَ العامة تفيدُنا كثيرًا في الحكم على ما لا يتلاءَمُ من المسائل، وأكثرُ ألفاظ القرآن والسنةِ من ألفاظ العمومِ فقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] (العالمين) لفظ عامٌّ.

وقد قسم المؤلف ألفاظ العموم إلى خمسة أقسام.

القسم الأول: الأسماء المعَرَّفَة بالأَلفِ واللام، ويلاحظ أن العموم مما يَخْتَصُّ بالأسماء، فالحروف لا تَدُلُّ على العموم بنفسها، وهكذا أيضًا الأَفْعَال لا تَدُلُّ عَلَى العموم بنفسها، إنَّمَا الذي يَدُلُّ على العموم: الأسماءُ، والأسماء الدالة على العموم خمسة أنواع:

النوع الأول: الأسماء المعرفة بالألف واللام الاسْتِغْراقيَّة، فالألف واللام مرات يؤتى بها للعهد، بحيث يكون هناك معهود سابق، فيُعَرَّفُ الاسم بناء على ذلك المعهود السابق، كما لو قلت: (جاءني رجال فأكرمت الرِّجَال)

والثاني: أسماء الأجناس - وهو ما لا واحد له من لفظه - كـ(الناس) و(الحيوان) و(الماء) و(التراب).

فهو أكْرَمَ هؤلاء الرجال الذين أتوه، فـ(أل) هنا عهديةٌ فلم تُفد الاستغراقَ، وعرفنا أنها عهدية بتقدُّم مَعْهُود قبلها، ومن أمثلته قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٦]. فـ(أل) في الرسول هنا لِلْعَهد، وبالتَّالي لا تفيد الاستغراق والعمومَ.

النوع الثاني: (أل) الجنسية التي يراد بها الجنس وليس العمومُ والاستغراقُ، كما لو قلت: **(الرجل أطولُ من المرأة)**، فالمراد هنا ليس عموم الرجال وإنما الجنس، يعني الغالب في الرجالِ أن يكونوا أطولَ من النساء، وإن وُجِدَ في حالاتٍ كثيرة نساءٌ أطول.

ومثل لو قلت: **(الدينار خير من الثوب)**، فـ(أل) للجنس لكن بعض المرات يكون الثوب أفضلَ من الدنانير.

والمعرف بالألف واللام الاستغراقية ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ألفاظُ الجموع.

ومِنْ أَمْثِلَتِه: اللفظُ الواحد الدالُّ على الجَمْع، كـ(المسلمين) و(الذين)، فهذِه من ألفاظِ العموم، قال تعالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] هذا لفظٌ عامٌّ.

النوع الثاني: أسماء الأجناس المعرفة بـ(أل) الاستغراقيَّة، وذكر المؤلف أن اسم الجنسِ ما لا واحدَ له من لفظِه، وبعضهم يقول بأن اسم الجنس ما يَدُلُّ على القليل والكثيرِ، مثال ذلك لفظة: (ماء) تصدُقُ على القليل وتصدُقُ على الكثير، فإذا قال: (الماء) فإنَّه من ألفاظِ العموم، مثل لفظة

الثالث: لفظ الواحد كـ(السارق) و(السارقة)، و ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

(التراب)، و(المطر) تصدُق على القليل وعلى الكثيرِ.

وقول المؤلّف: (الحيوان): نقول: هذا من الأسماءِ المفردة؛ فالحيوان مفردٌ، وجمعُه حيوانات، فهذا من القسم الثالثِ وليس من القسم الثاني.

النوع الثالث: لفظ الواحد المعرف بـ(أل) الاستغراقيَّة، فإنه يفيد العُمومَ، من أمثلته قولُه تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] أي: كلُّ سارق وكل سارقة، فـ(السارق) مفردٌ معرَّفٌ بـ(أل) أفاد العمومَ، ومثله (الزَّاني والزانية) هذا مفرد معرف بـ(أل) الاستغراقية فيفيد العموم، ومنه: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢ -٣] الدليلُ على أن هذا اللفظَ يُفيدُ العمومَ وجودُ الاستثناء بعدَه، والاستثناءُ لا يكون إلا بعدَ لفظٍ عامٍّ، فلا يَصِحُّ أن تستثنيَ إلا من لفظٍ عامٍّ.

وهناك مَنْ قال: بأن المفرد المعَرَّفَ بـ(أل) لا يُفِيد العمومَ، واستدلوا على هذا بأن (أل) يمكنُ أن تكون للمعهودِ.

ويُجَاب عنه بأنَّه إذا لم يكن مَعهودًا فالأصل أن تُحْمَل على الاستغراقِ.

كما استدلوا بأن لفظة واحد (الإنسان)، والواحدُ ينقسمُ إلى واحد بالنَّوعِ وواحد بالذات، فإذا وُجِدَ تَخْصِيصٌ فهذا دليلٌ على أنَّه ليسَ المرادُ به الواحدَ بالنوعِ، وإنما المرادُ به الواحدُ بالذات، وهذا الاستدلالُ خطأ؛ فإذا وُجِدَ تَخْصِيص فهذا دليل على أنه أراد واحدًا بالنوع؛ لأن الواحدَ بالذات لا يُسْتَثْنَى منه مَا لا يدخلُ في معناه.

والقسم الثاني: ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة كـ(عبيد زيد)، و(مال عمر).

القِسم الثَّاني من ألفاظ العموم: ما أُضِيفَ إلى معرفة من هذه الأنواع الثلاثة السابقة.

النوع الأول: الجمعُ المضاف إلى مَعْرِفةٍ، مثالُ ذلك قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] فـ(أولاد) جمعٌ مضافٌ إلى معرفةٍ، فأفادَ العمومَ، فجميع الأولاد يدخلونَ في الميراثِ، الصغير والكبير، والذَّكر والأنثى. ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] أنفس جَمْع مُضَاف إلى معرفة فيُفِيد العموم، مَثَّلَ له المؤلف بـ(عَبيد) فعبيد جمع عبد، فلو قلنا (عبيد زيد) حملناه على العمومِ.

النوع الثاني: أسماءُ الأجناس المضافة إلى معرفةٍ، فإنَّها تفيد العمومَ؛ من أمثلة ذلك: ما لو قَالَ: (مال عمرو) فـ(مال) اسم جنس مضاف إلى معرفة فيفيد العمومَ، تقول: (يجوزُ الوُضوء بماء البحرِ)، فـ(ماء) اسم جنسٍ مضاف إلى معرفة فيفيدُ العمومَ، سواء كان في البحار الصغيرة أو البحار الكبيرةِ.

النوع الثَّالثُ: المفرد المضافُ إلى معرفةٍ، فإذا وُجِدَ مُفْرَدٌ مضافٌ إلى معرفةٍ هل يفيد العمومَ؟ مثال ذلك: لو قلت: رجل المرورِ، وقلم زيد، ومَبْنَى المرور، فـ(رجل) و(قلم) و(مبنى) هذه أسماءٌ مفردةٌ إذا أضيفتْ إلى معرفةٍ هل تفيد العموم أو لا؟

هذِه المسألةُ ممَّا وقع الخلافُ فيها بين العلماءِ؛ فالحنابلةُ والمالكية يرونَ أنَّها تفيد العمومَ؛ لأن الله عزَّ وجلَّ لما قال: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤] كانتْ عامةً بالإجماعِ، مع أن ﴿نِعْمَتَ﴾ مُفْرَد أضيفتْ إلى معرفةٍ.

....

وهذا الاستدلالُ فيه نظرٌ؛ لأن ﴿نِعْمَتَ﴾ اسم جنس يَصْدُقُ على القليل والكثيرِ وليس اسمًا مفردًا.

وقال الشافعيةُ والحنفية: لا يفيد العموم؛ لأَنَّ الأَصْلَ أن اللفظَ لا يدل على العمومِ إلا بدليلٍ ولا يوجد دليل، والأظهرُ أن المفْرَد المضاف إلى معرفة على نوعين: مضاف إلى جنس، كما لو قلنا: رجل المرور ورجل الأمن، فهذا يُفيدُ العمومَ، وما لم يكن كذلك فإنَّه لا يفيد العمومَ، كما لو أضيف إلى ضميرٍ أو أضيف إلى اسم مفردٍ، فتقول: (قلم زيد) لا يؤخذ منه شمول هذا اللفظ جميعَ أقلامِه.

ومِنْ ثَمَرات هذه المسألة: لو قال: (زوجتي طالق) وعنده أربعُ زوجات، ولم ينوِ واحدةً بعينها، فالمالكية والحنابلة يرون أن جميع الزوجاتِ يطلقنَ، والحنفيَّة والشافعية يرونَ أنه لا تطلقُ إلا واحدة، بعضهم يرى التَّعيينَ، وبعضهم يرى الاختيارَ، فالحنفيةُ يقولون: يختارُ. والشافعية يقولون: نقرعُ بينهنَّ[(١)].

مثال آخر من ثمراتِ هذه المسألة: لو قال: (نذرتُ لله ذبحَ ولَدِي) ولم

---

(١) مذهب الحنفية في ذلك: أنه يختار أيتهن شاء. أما المالكية فلهم قولان في هذه المسألة: الأول: أن جميعهن يطلق. والثاني: أنه يصرف الطلاق إلى من يختار منهن. ومذهب الشافعية في ذلك أنه يلزمه تعيين المطلقة، وإلا حُبس وعُزِّر. والمذهب عند الحنابلة في ذلك أنه إن نوى طلاق واحدة فنسيها يقرع بينهن، وإن لم ينو واحدة طلقن كلهن. انظر: حاشية ابن عابدين (١٩١/٣)، مواهب الجليل للحطاب (٨٧/٤)، روضة الطالبين للنووي (١٠٣/٨)، شرح منتهى الإرادات (١٤٣/٣)، كشاف القناع (٣٣٣/٥).

القسم الثالث: أدوات الشرط كـ(من) فيمن يعقل، و(ما) فيما لا يعقل، و(أي) في الجميع،.........................

ينوِ واحدًا بعينه، حينئذٍ إذا نذر الإنسانُ ذَبْحَ ابنه نقول: يذبح شاة أخذًا مِنْ قِصَّةِ إبراهيم عليه السلام، فكم شاةٍ يذبح؟ قيل: يذبح بعددِ أولادِه إذا لم يكن هناك نيةٌ. وقيل: يكتفِي بذبح شاة واحدة(١)، وقولهم أرجحُ.

القسم الثالثُ من ألفاظ العموم: الأسْمَاء المبْهَمَةُ، أيهما أولى: أن نقولَ: أدواتُ الشرطِ كما قال المؤلف أو نقولُ: الأسماءُ المبهمةُ؟ نقول: الأسماءُ أفضلُ من الأدوات؛ لأنَّ أدوات الشرطِ منها حروفٌ، مثل: إذا، وإن. والحروف - كما تقدَّمَ - لا تفيد العمومَ، فالأَولى أن نقولَ الأسماءَ المبهمةَ؛ لأنَّها تشمل أسماءَ الشرطِ وأسماءَ الاستفهام والأسماءَ الموصولةَ،

---

(١) يرى الحنفية في هذه المسألة أن من نذر ذبح ولده لم يلزمه شيء في القياس، وهو قول أبي يوسف، وفي الاستحسان يلزمه ذبح شاة، وهو قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن، ولو كان له أولاد لزمه مكان كل ولد شاة. انظر: بدائع الصنائع (١٣٩/٨)، حاشية ابن عابدين (٧٣٩/٣).

وعند المالكية: لا يلزمه شيء. وفي قول: إن قصد بالنذر الهدي والقربة لزمه ذبح شاة باتفاق، ومن قصد المعصية لم يلزمه باتفاق. انظر: حاشية الدسوقي (١٧١/٢)، مواهب الجليل (٣٤٢/٣، ٣٤٣).

وعند الشافعية: لا ينعقد نذره ولا شيء عليه. انظر: روضة الطالبين (٤٥٣/٨).

وعند الحنابلة: المذهب أن عليه كفارة يمين لا غير، فإن كان له أكثر من ولد ولم يعين واحدًا منهم لزمه كفارات بعدد أولاده. والرواية الثانية: يلزمه ذبح كبش. انظر المغني (٥١٦/٩)، كشاف القناع (٢٧٦/٦)، الإنصاف (١٢٣/١١، ١٢٥).

فمثلاً في قوله: ﴿لِلَّهِ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [يونس: ٦٦] (مَنْ) قد تأتي في الشرط وتفيدُ؛ كما في قوله: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] فيفيدُ العموم، وقد يشمل جميع الأفرادَ، وقد يؤتى به على أن الاسمَ موصول: ﴿لِلَّهِ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [يونس: ٦٦]، وقد يؤتى به على صيغةِ الاستفهام، كما في قوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وهذا يفيد الاستثناءَ. فالأولى أنْ نقولَ: الأسماءُ المبهمةُ، ومثَّل لها بعدد من الأمثلة:

الأول: لفظةِ (مَنْ) فيمَنْ يعقِلُ، أي في جميع من يَعقِلُ.

الثاني: (ما) في ما لا يَعقلُ، كما في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٨٤] و(ما) اسم موصولٌ مثل قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٨٤] و(ما) اسم شرط: ﴿وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ يَعۡلَمۡهُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧]. قد تكونُ اسم استفهامٍ.

الثالث: (أيُّ في الجميعِ): أي: فيمَنْ يعقِلُ وفي مَنْ لا يعقل. وكثيرٌ من المؤلفينَ في الأصول يرون أن «أي» من ألفاظ العموم وأنَّها تستغرقُ جميع الأفراد، والصوابُ أنَّ (أي) من الألفاظ المطلقةِ وليستْ من ألفاظ العمومِ، فلا تدلُّ على العمومِ إلا إذا كانتْ في سِياقِ الشَّرْطِ أوِ النَّفْي أو النَّهي، كما لو قال: (تصدَّقْ بأي ريال)، فحينئذٍ نقول: هذا لَفْظٌ عامٌّ فيتَصَدَّق بِجَمِيع الريالات، ولا نقول: مطلق يصدق على فَرْد واحد لا على سبيلِ تعيين المطلق، فقوله تعالى: ﴿أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]. فهذا من الأسماء المطلقة ولَيْسَتْ من الألفاظ العام.

و(أين) في المكان، و(متى) في الزمان.

كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ **[الطلاق:٣]**، و ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ﴾ **[فاطر:٢]**، ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ **[النساء:٧٨]**.

والقسم الرابع: (كل)، و(جميع) كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ **[آل عمران:١٨٥]**.

الرابع: (أين) سواءٌ كانتْ شرطيةً، كما لو قلت: (أين تذهبُ يحاسبْك الله)، (أين تذهب يراقبك الله) هذه شرطية، أو كانت للاستفهام، مثل: (أين أنت؟)، ومثله (أيان) في المكان.

الخامس: (متى) في الزَّمَان.

ومثَّلَ له المؤلف بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣]، فـ(مَن) هنا شرط، وقوله تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ﴾ [فاطر: ٢] فـ(ما) لجميع الأبواب الَّتِي يفتحها الله للناس مِنْ رحمته لا يتمكن أحدٌ من إغلاقها، وقوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾[النساء: ٧٨]. ففي جميعِ الأمكنةِ يدرككم الموتُ.

القِسمُ الرابع من ألفاظ العمومِ: (كل)، و(جميع) فإنَّها تفيد العموم، مثالُ ذلك قوله تعالَى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وقوله عز وجل: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وقوله سبحانه: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: ٩٣]، ومثله لفظة جميع كما في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، و(كافة) كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] و(قاطبة) و(عامة).

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

واختلف في هذه الأقسام: فقالت الواقفية: لا صيغة للعموم، بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع.

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي تفيد العموم. مثال ذلك: لا إله إلا الله، (إله) نكرة، فتَشْمَل جميعَ الآلهة والمعبودات التي تُعْبَدُ مِنْ دُونِ الله، فتكون: لا إله بحقٍّ. نفيَ الألوهيةِ عن جميع ما يُعْبَد من دون الله، هذا لفظٌ عامٌّ، ومثلُه: ما لي إلَهٌ إلا الله، ومثل هذا النكرةِ في سياق النهي فإنها تُفِيدُ العمومَ، كقوله: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]. هذا نكرة في سياق النَّهي فتفيد العموم، تشمل الأنبياء والملائكة والصالحين والقُبُور وغيرها، وهكذا النَّكِرَة في سياق الشرط تُفِيد العُمُوم، كقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] فـ(ذرَّة) نَكِرَة فِي سِيَاقِ الشرط، فَتُفِيدُ العُمُوم.

* **قوله: فقالت الواقفية:** المراد بالواقفية مَنْ يَتَوَقَّفُون في دلالة الألفاظِ، وهذا هو المشهور من مذاهب أكثَرِ الأشاعرة، يرون أن اللَّفْظَ لا يدل على معنى بنفسه حتى يَكُونَ معه قرينة، بِناءً على قولهم بأن الكلام ليسَ هو الألفاظ، وإنما الكلام هو المعاني النفسية، وبالتَّالي يرون أن اللفظ لا يدلُّ على شيء بنفسه، وليس جزءًا من الكلام، وبالتالي فلابدَّ معه من قرينةٍ.

قالوا: إنه **(لا صيغة للعموم)**[1]: أي: أن الصيغة لا تدل على العموم بنفسها.

---

(١) انظر العدة (٢/٤٨٩)، التمهيد (٢/٢٠٧)، روضة الناظر (٢/١٤).

وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق، وأقل الجمع مشترك كاشتراك لفظ (النفر) بين الثلاثة والخمسة ونحوه، فيحمل على اليقين.

قلنا: إذا وردت هذه الألفاظ عندكم ماذا تعملون بها؟

قالوا: نحملها على أقل الجمع، فإذا قال: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] نحملها على ثلاثة أشخاص، ثم نقول بعد ذلك: دلالة هذا اللفظ على ما زاد على الثلاثة محتملة يمكن أن تدل ويمكن أن لا تدل، فنحتاج إلى قرينة ودليل يدل على أن هذا اللفظ يراد به العموم.

وإذا أَرَدْنَا أن نُحرِّرَ محل النزاع فنقول: اتَّفقوا على أن اللفظ إذا كان معه قرينة تدل على أَنَّه يفيد العموم فإِنَّهُ يُقال بإفادته، واتفقوا على أن اللفظ إذا كان معَه قرينة تَصْرِفُه عن العموم فإنه لا يَدُلُّ على العموم، والخلاف إنما هو في اللفظ المجرد الذي لا توجد معه قرينة دَالَّة على العُمُوم، ولا دَالة على نفي العموم.

والجمهور يَقُولون إن هناك ألفاظًا دالة للعموم بنفسها وهي الألفاظ الخمسة السابقة، وهناك مَنْ يَزِيد ألفاظًا أُخْرَى[1] مثل: حذف المتعلَّق في النَّفْي، فإنه يفيد العموم، فلو قال: (لا تُعطِ أحدًا) يشمل إعطاء النقود وإعطاء الثياب وإعطاء أي سلعة؛ لأن المتعلق هنا حُذِفَ - المفعول به - فأفاد عموم جميع المفعولات.

*** قوله: وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق، وأقل الجمع مشترك..:**

يعني أن الواقفية يقولون: لا يُوجَد صِيغ تَدُلُّ على العموم بنفسها، بل لابد أن يكون معها قرينة، فقالوا: هذه الألفاظ تَدُلُّ على أقل الجمع، ولا نَحْمِلُها على

(١) ذكر القرافي مائتين وستاً وأربعين صيغة للعموم. انظر العقد المنظوم (١/٣٥١ - ٤٣٦).

وحكي ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي.

ما زَادَ عَنْ ذلك ولا على الاستغراق إلا بِدَلِيل، واستدلوا على هذا القول بأن هناك نظائر في اللغة لهذا، فلفظ (النفر) يَصْدُقُ على الثلاثة والأربعة والخمسة والستة والسبعة والثمانية والتسعة، فإذا جاءنا لفظ (نفر) حملناه على الأقل وهو الثلاثة ولا نحمله على أكْثَر من ذلك إلا بدليلٍ.

والجمهور على أَنَّ الألفاظ السَّابِقَة والصيغ السابقة تدل على العموم بنفسها ولو لَمْ يَكُنْ مَعَهَا قرينةٌ[1].

* **قوله: وحكي ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي:** وهو فقيه الحنفية في وقته، حكي عنه أنه قال: إن دلالة اللفظ على ما كان أكثر من الثلاثة محتملة يمكن إثباتها ويمكن عدم إثباتها فإذا كانت محتملة فهي مشكوك فيها، أي: في دلالة هذه الألفاظ على ما زاد على أقل الجمع، ومن ثم فهو لا يقول بإثبات دلالة هذه الألفاظ على ما زاد عن أقل الجمع.

وهذا الاستدلال خطأ لأنه قد قام الدليل على أن هذه الألفاظ مفيدة للاستغراق من الإجماع، ومن دلالة الاستثناء إلى غير ذلك من الأدلة.

والواقفية من الأشاعرة ومن وافقهم قالوا بهذا القول بناء على تفسير الكلام فإن الكلام عندهم: هو المعاني النفسية. وأما الألفاظ فإنها لا تدل على شيء بنفسها، وإنما تدل على المعاني بواسطة القرائن والأدلة التي تكون معها؛

---

(١) انظر: العدة (٢/٤٨٤ - ٤٨٥)، التمهيد (٢/٥ - ٦)، شرح مختصر الروضة (٢/٤٦٥ - ٤٧٣)، الإحكام للآمدي (٢/٢٠٣ - ٢٢١)، شرح تنقيح الفصول (ص١٧٨ - ١٨٥)، أصول السرخسي (١/١٥١ - ١٦٢).

ولنا: إجماع الصحابة وأهل اللغة على إجراء ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، إلا ما دل على تخصيصه دليل.

فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم، فعملوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء:١٠] واستدلوا به على ميراث فاطمة حتى نقل أبو بكر وغيره: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة».

وأجروا ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨] ....

ولذلك قالوا: ألفاظ العموم لا تدل على العموم بنفسها بل تحتاج إلى قرائن.

فانتبه! فهذا المذهب عندهم مطرد في جميع مباحث الألفاظ، وهو مذهب باطل يدل على بطلانه العقل والشرع والعرف وأدلة كثيرة كلها تدل على بطلان مذهبهم.

* **قوله: ولنا:** هذه أدلة الجمهور على أن هذه الألفاظ تفيد العموم بنفسها، بدون حاجة إلى قرينة.

الدليل الأول: إجْمَاع الصحابة، فإن الصحابة قد أجمعوا على حمل ألفاظ العموم على الاستغراق؛ ولذلك لما جاءَتْ فَاطِمَة تَطْلُب ميراثها مِنْ أَبِيها قالوا لها بأن النبي ﷺ قال: «نحنُ مَعَاشِرِ الأنبياء لا نُورث»[1]. فـ(الأنبياء) عامٌّ، يعني جمع معرف بـ(أل) فاسْتَدَلُّوا بهذا على استغراق الحكم وشمولِه للنبي ﷺ، وهكذا قوله: «ما تَرَكْنَاهُ صَدَقَة». (ما) اسم مبهم موصول بمعنى الذي،

اسْتدلَّ به على العمومِ، ولم يعترضْ عليه فيُقَال: هذا ليسَ بلفظٍ عامٍّ، هذا يَشملُ بعض معانِيهِ، ومثله في قولِه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨]

---

(١) أخرجه أحمد (٢/٤٦٣) والنسائي في الكبرى (٦/٩٨) والطبراني في الأوسط (٥/٢٦).

و ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور:٢]، و﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [الإسراء:٣٢] و ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَوٰٓا﴾ [البقرة:٢٧٨]، و ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء:٢٩]، و ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾ [المائدة:٩٥]، و«ولا تنكح المرأة على عمَّتها»، و«من أغلق بابه فهو آمن»، و«لا يَرِثُ الْقَاتِلُ»، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة على العموم.

و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، حملوه على العُمُومِ، وَمِثْلُهُ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [الإسراء: ٣٢] حملوه على العموم؛ لأن هَذَا من الأسماء المبهمة، و ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَوٰٓا﴾ [البقرة: ٢٧٨]. فلفظ (الربا) اسم جنس يصدق على القليلِ والكثيرِ معرَّفٌ بـ(أل)

الاستغراقيَّة، فيكون من ألفاظ العُمُومِ، فحمَلَه الصَّحابةُ على العمُومِ، وهكذا في قولِ الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا أَنفُسَكُمْ﴾ [النِّسَاء: ٢٩]، (أنفسكم) جمع مضاف إلى معرفة يفيد العمومَ، استدلَّ به الصحابةُ على العمومِ. و ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾ [المائدة: ٩٥]، (الصيد): اسم جنس يصدُق على القليل والكثير معرف بـ(أل) الاستغراقية.

وهكذا في قوله: **«ولا تُنكح المرأة على عمتها»**[1]. (المرأة) اسم مفرد معرف بـ(أل) فاستفادوا به العموم، «مَنْ أَغْلَقَ بابه فهو آمن»[2]. (مَنْ) اسم مبهم، «لا يرث القاتل»[3]. مفردٌ معرَّفٌ بـ(أل) الاستغراقيَّة، وغير ذلك. وإجماعُ الصحابة حجةٌ، وبالتالي فهم لم يكونوا يَطْلُبُون دَليلَ العمومِ على أن

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥١١٠) ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (١٧٨٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٥٦٤) وأحمد (١/ ٤٩) والبيهقي في الكبرى (٦/ ٣٦٠).

والإجماع حجة، ولو لم يكن إجماعهم حجة لكان حجة من حيث إنهم أهل اللغة وأعلم بصيغها وموضوعاتها.

ولأن صيغ العموم يحتاج إليها في كلِّ لغة، فيبعد جدًّا أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعوها مع الحاجة إليها.

ويدل على وضعه: توجّه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوطه عمن أطاع، ولزوم النقض والخلف على خبر العام، وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة.

هَذِهِ الآيات والأحاديث عَامَّة، بل مَنِ ادعى الخصوصَ طَالَبُوه بالدَّليل على التخصيصِ.

فالدليل الأول استدلال بإجماع الصحابة وهو إجماع شرعي.

الدليل الثاني: إجْمَاع أَهْلِ اللغة؛ فَإِنَّ أهل اللغةِ قد أجمعُوا على أنَّ هذه الألفاظَ تفيد الاستغراقَ، ولم يكونوا يُفردونَ بعض أفرادِ هذه الألفاظ العامَّة بالحكمِ إلا إذا وُجِدَ دَلِيلٌ للتخصيصِ.

فالدليل الثاني نقل لغوي عن أهل اللغة.

الدَّليل الثالث: أنَّ الاحْتِيَاجَ إلى صِيغ عامة يَشْمَل صُورًا كثيرةً وأفرادًا عديدةً؛ احتياجٌ في كل لغةٍ، وبالتالي لابدَّ أن يوجد في كل لُغَةٍ أَلْفَاظٌ عامةٌ، وإلا لَمْ يتمَكَّن الناسُ من مخاطبة بَعْضِهِمْ بَعْضًا، ومِنْ ثَمَّ فَهُنَاكَ ضرورة إلى وضعِ ألفاظٍ عامة تشملُ جميعَ أفراد ذلك النَّوْعِ.

فالدليل الثالث استدلال بالعادة إلى تلبية ما تشتد الحاجة إليه.

الدليل الرابع: أَنَّ مَنْ عَصَى الأَمْرَ العام حَسُنَ تَوْجِيه اللَّوْم والاعتراض له، فلو جاءنا أمر عام كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لا يأتي واحدٌ

وحجَّة الواقفيَّة حاصلها مطالبة بالدليل، وقد ذكر.

يقول: أنا غير مرادٍ بهذه الآيةِ، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] لا يأتِينا ويقول: أنا غيرُ مرادٍ بهذه الآية، وهذه الآيةُ ليست عامةً.

فالدليل الرابع استدلال بفهم العموم من هذه الألفاظ في عرف أهل اللسان.

* **قوله: وحجَّة الواقفيَّة حاصلها مطالبة بالدليل، وقد ذكر:** أي: أدلة الواقفيَّة على نفي دلالة هذه الألفاظ على العموم بنفسها، خلاصتها تعود إلى المطالبة بالدليل على إفادة هذه الألفاظ للعموم بنفسها، وبالتالي فإن مجرد إيراد أدلة الجمهور يكفي في الجواب عن استدلالاتهم، وقد تقدم تفصيل هذه الأدلة وشرحها مما يغني عن إعادته.

فصلٌ:

وقد قال قوم بالعموم إلا فيما فيه الألف واللام.

وقال به آخرون إلا في الواحد بالألف واللام.

في الخلاف في عموم بعض الصيغ:

* **قوله: وقد قال قوم بالعموم إلا فيما فيه الألف واللام:** أي: أنه لا عموم إلا فيما فيه الألف واللام فقط، واستدلوا على ذلك بوجود الاشتراك في بقية الألفاظ، وهذا الاشتراك كما تقدم ليس محل النزاع، لأنه اشتراك في دلالة اللفظ على معنيين أحدهما معنى حقيقي والآخر مجازي لا يكون اللفظ دالاً عليه إلا بالقرينة، والنزاع فيما ليس معه قرينة، وإنما هناك استعمال حقيقي إذا لم يكن هناك قرينة تصرف اللفظ عنه وهناك استعمال مجازي لا يصرف اللفظ في دلالته إليه إلا إذا كان معه قرينة.

* **قوله: وقال به آخرون إلا في الواحد بالألف واللام:** أي: أن الألفاظ السابقة كلها تفيد العموم إلا القسم الأول الذي فيه الألف واللام الجنسية فإنه لا يفيد العموم عندهم، هكذا قرر المؤلف هذا القول، والمشهور عند الأصوليين أنهم يقولون: المفرد المعرف بـ(الـ) الجنسية لا يفيد العموم بخلاف الجمع واسم الجنس فإنها تفيد العموم.

واستدل على ذلك بأن اللام تستعمل مرة ويراد بها الاستغراق إذا كانت (الـ) جنسية، وتستعمل مرة لبعض الجنس كما في العام الذي يراد به الخصوص، ومرة تستعمل وتكون (الـ) للعهد فلماذا خصصتموها بالعموم مع أن الأمر محتمل؟

قلنا: الأصل أن الألف واللام تفيد العموم والاستغراق ولا نصرفها عن

وقال بعض النحويين المتأخرين: النكرة في سياق النفي لا تعم، إلا أن تكون فيها (من) مظهرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٦٢]، أو مقدرة كقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الصافات:٣٥]، بدليل أنه يصحّ أن يقال: ما عندي رجل بل رجلان.

وضعها الأصلي إلا بدليل وقرينة، فبالقرينة نحولها من دلالتها على الاستغراق إلى دلالتها لبعض الجنس أو للمعهود، وهذه القرينة من مثل وجود معهود في الكلام وقرينة تصرف الكلام إلى واحد بعينه.

*** قوله: النكرة في سياق النفي لا تعم، إلا أن تكون فيها (من) مظهرة:**

أي: أن النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلا إذا كانت معها (مِنْ) ظاهرة أو (مِنْ) مقدرة، فإذا قلت: لم يأتني رجل. قالوا: هذه لا تدل على العموم، لأنه ليس معها مِنْ. بخلاف قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢] فإن معها (مِنْ) فأفادت العموم و مثله: (لا إله إلا الله) فإنها تفيد العموم عندهم لأن معها (مِنْ) مقدرة، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: في اللغة يحسن أن تقول: ما جاءني رجل بل رجلان. فدل ذلك على أن كلمة (رجل) الأولى لم تفد العموم مع أنها نكرة في سياق النفي، فهكذا كل نكرة في سياق النفي لا تفيد العموم، بخلاف ما لو قال: ما جاءني من رجل. فإنها تفيد العموم لأن معها (مِنْ) ولا يصح أن تقول: ما جاءني من رجل بل رجلان. فدل ذلك على أنه إذا كان مع النكرة في سياق النفي (مِنْ) فإنها تفيد العموم، وإذا لم يكن معها (مِنْ) فإنها لا تفيد العموم.

ومن أنكر أن الألف واللام للاستغراق قال: يحتمل أنها للمعهود، ويحتمل أنها لجملة من الجنس.

ومن الجموع ما هو للقلة كـ(الأكعب) و(الأحمال) و(الأدعية) و(الغلمة)، وموضعه ما دون العشرة.

وقال ناس بالعموم إلا بلفظ المفرد المحلَّى بالألف واللام؛ لأن لفظه واحد، والواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالذات.

فإذا دخل التخصيص علم أنه ما أراد (الواحد بالنوع)، فانصرف إلى (الواحد بالذات).

قلنا: ما ذكرناه من الاستدلال جار فيما فيه الألف واللام، وفي النكرة في سياق النفي. ولا تنصرف الألف واللام إلى المعهود إلا عند وجوده، وغيره يتعين حمله على الاستغراق.

وجمع القلة إنما يتلقى العموم فيه من جهة الألف واللام، ولهذا استفيد من لفظ واحد.

---

* **قوله: ومن أنكر أن الألف واللام للاستغراق:** أي: لو قدر أن (الـ) للعهد فإنها تشمل جميع المعهود، فإن لم يكن هناك معهود فإنها تدل على جميع الجنس كما أنها دلت على جميع المعهود.

هناك مَنْ رأى أن المعرف بـ(أل) لا يُفِيدُ العموم، وهم على نوعين؛ فمنهم من يقول بأن جميع المعرف بـ(أل) لا يفيد العمومَ، وهؤلاء قالوا بأنَّ هناك جموعَ قلةٍ لا تستغرق جميع الأفْرَاد المعرَّفَة بـ(أل)، وهي بالاتِّفَاق لا تُحْمَلُ على العمومِ.

ويُجَابُ عن هذا بأنَّ العموم ليسَ مستفادًا من جمعِ القلةِ، وإنما يستفادُ

وقوله: (ما عندي رجل بل رجلان) قرينة لفظية ظاهرة في أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه. ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة، كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع بالقرينة. وأما لفظة (من) فمن مؤكّدات العموم تمنع من استعماله في مجازه.

من الاستغراقِ. واستدلوا أيضًا: بأن (أل) يمكن أن تكونَ للعهد.

ويجابُ عن هذا: بأنَّ الأصلَ في الألف واللام أن تكون للاستغراقِ، ولا تُحْمَلُ على غير الاستغراق إلا لدليلٍ لوجود معهودٍ، فإذا لم يُوجَد مَعْهُودٌ فيتعيَّنُ حملُه على الاستغراقِ.

واستدلُّوا على ذلكَ بأنه بقُول القَائِل: (ما عندي رَجُل بَلْ رَجُلان) فـ(رجل) نَكِرَة في سياق النَّفي، ومع ذلك لم تفِدِ العمومَ.

وأُجِيبَ عن هذا الاستدلال: بأن قول (ما عندي رجل بل رجلان). وُجِدَ معه قرينةٌ صرَفَتِ اللفظَ عن معناه الحقيقيِّ، فمعناه الحقيقيُّ دلالتُه على جميعِ الأفرادِ، لكن لما وُجِدَتْ مَعَهُ قَرِينَة صَرَفَتِ اللَّفْظَ كما هُو معهودٌ في كلام العربِ، فلفظ (الأسدِ) إذا لم يكن معه قرينةٌ دلَّ على الحيوان المفترسِ، وإذا كان معه قرينةٌ حينئذٍ يُحمَل على الرجل الشجاعِ، كما لو قلت: (رأيتُ أسدًا يخطُبُ). فـ(من) مُؤَكِّدة للعموم، لكنْ لا يعني أنه إذا لم تُوجَدْ (من) لا تفيدُ العمومَ.

وفي الحقيقة أنَّ استِفَادَة العمومِ من النكرة في سياق النفي مِنْ جِهَةِ أَنَّ المطلق إذا نُفِيَ أفَادَ العُمُوم، فالأصلُ أن النكرةَ مطلقةٌ، بِحَيْثُ تَدُلُّ علَى فَرْد واحد من الأفراد، فلو قال: (أعطِ مسكينًا) لفظٌ مطلقٌ دَلَّ على أي مسكين، والمطلقُ إذا نُفِيَ استغرق جميع الأفراد، كما لو قالَ: (لا تعطِ مسكينًا) فهذا

....

يشملُ جميع الأفراد، فنفي المطلق يُفِيدُ الاستغراقَ.

كذلك مما يدلُّ على أن هذه الألفاظَ للعمومِ أنَّ مَنِ امتَثلها فإنَّه يسقطُ عنه الاعتراضُ واللومُ، ولو كانت لا تشمله لَعُدَّ مُبْتَدعًا وفاعلاً لبدعةٍ؛ إذ أطاع الله بما لم يأمره به، وهكذا أيضًا مما يَدُلُّ عليْه لزوم النقدِ والخلف على الخبر العامِّ، إذا جاء وقال: (دخل الطلاب القاعة) أمْكَنَ أن يُعْتَرَضَ عليه بأنَّ فلانًا من طلاب القاعة ولم يأتِ فخبرُك ليس بصحيح، مما يَدُلُّ على أن اللفظ عامٌّ، وإلا لمَا صَحَّ الاعتراضُ على هذا الخبر بِعَدَمِ صدق بعض أفراده.

هكذا ممَّا يدلُّ عليه: بناءُ الاستحلالِ والأحكامِ على الألفاظ العامة، فهناك نَبْنِي اللفظ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] و(الميتة) اسم مفردٌ معرَّفٌ بـ(أل) فنستفيدُ منه تحريم جميع الميتاتِ، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ [المائدة: ٩٦] فـ(صيد) اسم جنسٍ معرَّفٌ بالإضافةِ فيفيدُ العمومَ، فبالتالي نبني الاستحلالَ على هذا اللفظ العامِّ، وبالتالي يتبينُ لنا رجحانَ قول الجمهورِ بأنَّ هذه الألفاظ تدلُّ على العموم بنفسها بدون حاجةٍ إلى قرينةٍ.

ويعسُرُ مذهب الواقفية في التطبيقِ؛ إذ مِنَ العسيرِ إيجادُ قرينةٍ في كل لفظ عامٍّ، وبالتالي وإنِ الْتَزَمُوا بهذا في البحث الذي وصلوا إليه، لكنهم عند التطبيقِ الفقهيِّ لا يتمكنونَ مِنِ الْتِزَام مذهبهِم فيه، وهذا مِمَّا يدلُّ على ضعفِ قولهم.

فصلٌ:

أقل الجمع ثلاثةٌ، وحكي عن بعض أصحاب مالك وابن داود وبعض النحويين وبعض الشافعية أنَّ أقلَّه اثنان؛ ....

أقل الجمع:

* **قوله: أقلُّ الجمع ثلاثة:** هذه المسألة مما وقع التردُّدُ فيها، ولبحث هذه المسألة ثمرات، منها:

أولاً: تفسير الجَمْع المنَكَّر يكون بأقل الجمع، وبالتَّالي: هل يُحْمَلُ على اثنيْنِ أو على ثلاثةٍ؟ ومن أمثلة هذا في ألفاظِ النَّاس: لو قال قائل: لله عَلَيَّ أن أتصدقَ بآلافٍ. إن قلنا: أقل الجمع ثلاثةٌ فنفسره بثلاثة آلاف، وإن قلنا: أقلُّ الجمع اثنان، سنفسره بألفيْنِ؛ لأن الجَمْع المنكر يُحملُ على أقل الجمع.

ثانياً: مَعْرِفَةُ الحَدِّ الذي يصلُ إليه التخصيصُ، فإنَّ التخصيص لا يجوزُ أن يَرِدَ عَلَى جميع أفراد اللفظ العام، بَلْ لابُدَّ أَنْ يبقى أفرادٌ يدل عليها اللفظ العام، وأقل ما يمكن أن يبقى هو أقل الجمع، على الخلاف في تحديده.

وقد ذكر المؤلف في هذه المسألة قولين:

القول الأول: أنَّ أقل الجمع ثلاثةٌ، وهذا هو قولُ جمهورِ أهل العلمِ، وعليْه أكثر الحنفيَّةِ والشافعيَّةِ، وهو المشهورُ من مذهب الإمام أحمد[1].

القول الثاني: أن أقل الجمع اثنان، ذكره حكايةً عن بعض المالكية؛

(١) انظر العدة (٢/٦٥٠)، التمهيد (٢/٥٨)، شرح مختصر الروضة (٢/٤٩٠) قواطع الأدلة (١/١٧١)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٣٣)، أصول السرخسي (١/١٥١).

لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء:١١]. ولا خلاف في حجبها باثنين، وقد جاء ضمير الجمع للاثنين في قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾ [الحج:١٩]، أو ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص:٢١].

وذلك أنَّ الباقِلاَّنيَّ وابنَ الماجشون والباجيَّ وجماعة اختاروا هذا القول، كما اختاره طائفة من الظاهرية منهم ابن داود، وبعض النحويين[1]، وبعض الشافعية كالسَّمْعَانِيِّ[2].

واستدلوا أصحاب القول الثاني بِعَدَدٍ مِنَ الأَدِلَّة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] فـ(إخوة) في الآية جمعٌ مُنَكَّر يُحْمَل على أقل الجمع، وبالاتِّفاقِ أن الاثنَيْنِ يحجبانِ الأمَّ من الثلثِ إلى السدس، فدلَّ هذا على أن الاثنَيْنِ يَصْدُق عَلَيْهِما اسم (إخوة) وهو أقل الجمع.

وأُجِيبَ عَنْ هَذا: بأن استعمالَ لَفْظ الإخوة في المثَّنى هنا من باب التجوُّز، والخلافُ إنما هو في دلالة اللفظِ حقيقةً.

الدَّليلُ الثاني: أن ضَمِيرَ الجمع قد جاء في مواطن يُرادُ بِهِ المثَّنى، مما يَدُلُّ على أن الاثنين يُعَدُّ جمعًا فتكون أقل الجمع، ومن أمثلتِه قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾ [الحج: ١٩] فـ(هذان) مثنى، والواو في (اختصموا) واو

---

(١) انظر شرح تنقيح الفصول (ص٢٣٣)، رفع النقاب (٤/٩)، الإحكام لابن حزم (٤/٢)، الإحكام للآمدي (٢/٢٢٢).

(٢) نسبة ذلك إلى السمعاني غير صحيحة، فقد ذكر أن أقل الجمع ثلاثة، ورد على القائلين بأنه اثنان. انظر: قواطع الأدلة (١/١٧١ - ١٧٤).

وقال ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، ....

الجماعةِ، فدلَّ هذا على أن ضميرَ الجميع قد يعود إلى الاثنين، مما يَدُلُّ على أن الاثنينِ جماعةٌ؛ لأنها أقل الجمعِ. ومثله قولُه تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١] ومن المعلومِ أنَّ الذين تسوروا المحراب اثنانِ، ومع ذلك أعادَ إليهما ضَميرَ الجمع.

وأُجيبَ عَنْ هَذا بأن قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾ [الحج: ١٩] هنا الخَصْم قد يُرادُ به الواحد، وقد يراد به المَجْمُوعة، هذا خصمان أي: مجموعة ومجموعة، ومِنْ ثَمَّ لا يمتنع من إعادة ضَمِيرِ الجَمْع عليه، ومثله في قوله: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ﴾ [ص: ٢١] فلفظة (الخصم) قَدْ تَدُلُّ على الجماعة الذين يوجد فيهم اثنان وثلاثة وأربعة، ومن ثَمَّ هُنَا رَدَّ ضَمِير الجمع إلى لفظ يدل على الجمع بالمعنى وإن كان لفظه لفظَ المثنى.

الدليل الثالث: استدلُّوا بقول النبي ﷺ: «**الاثْنَان فَمَا فوقهما جماعة**»[(١)]. وهذا الخبرُ في رواتِه مَنْ هُوَ مَجْهُول، ومِنْ ثَمَّ لا يَصِحُّ أن يُبْنَى عليه حكم، وأُجِيبَ عن الاستدلالِ به أيضًا: بأن المرادَ به في صلاةِ الجماعةِ، ورد

(١) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢) وابن أبي شيبة (٢/٢٦٤) والطبراني في الأوسط (٦/٣٦٣) والدارقطني (٢/٢٤) والحاكم (٤/٣٧١) والبيهقي في الكبرى (٣/٩٧) من حديث الربيع بن بدر، عن أبيه، عن جدِّه، عن أبي موسى الأشعريِّ ﷺ. والربيع بن بدر أبوه وجده مجهولان. انظر: البدر المنير (٧/٢٠٤).

وقد بوب البخاري في صحيحه في كتاب الأذان (١/١٣٢) قبل الحديث (٦٥٨) بقوله: "بابٌ: اثنان فما فوقهما جماعة"، وساق حديث مالك بن الحويرث ﷺ: «إِذَا حَضَرَتِ الصَّلاَةُ، فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا، ثُمَّ لِيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا».

ولأن الجمع مشتقٌّ من جمع الشيء إلى الشيء، وهو موجود في التثنية.

ولنا: قول ابن عباس لعثمان: لم حجبت الأم بالاثنين من الإخوة وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ﴾ [النساء:١١] وليس الأخوان بإخوة في لسانك ولسان قومك؟ فقال عثمان: لا أنقض أمرًا كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الأمصار.

بتقرير حكم شرعيٍّ في بابٍ بخصوصِه.

الدليل الرابعُ: أن لفظة الجمع مأخوذة ومُشْتَقَّة مِنْ جَمْعِ الشيءِ إلى الشيءِ، والمثنى يُقَال فيه: جمع أحدهما إلى الآخر.

وأُجِيبَ عَنْ هَذا بأن الاشتقاقَ لا يلزمُ، بمعنى أنه قد يُشْتَقُّ اللفظ مِنْ كَلِمَة لها معنى فيغير بعض دلالتِه.

واستدلَّ أصحابُ القول الأول بعددٍ من الأدلةِ:

الدَّليل الأول: ما ورد عن ابن عباسٍ أنَّه قال لعثمانَ رضي الله عنهما: لِمَ حجبتَ الأم بالاثنينِ من الإخوةِ والله تعالى يقول: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ﴾ [النساء: ١١] وليسَ الأخوان بإخوةٍ في لسانِك ولا في لسان قومك؟ فقال عثمانُ: لا أنقضُ أمرًا كانَ قبلي وتوارثَه الناس ومضَى في الأمصارِ[١]. كأنه يقولُ: نسلم لكَ أن الاثنينِ ليسا بجمع، ولكني تركتُ دلالةَ اللغةِ هنا من أجل عَمَلِ الصَّحَابة قَبْلَه.

---

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٦/٢٢٧)، والحاكم في مستدركه (٤/٣٣٥) عن شعبة مولى ابن عباس، عن ابن عباس رضي الله عنهما. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي.

ولأن أهل اللسان فرّقوا بين الآحاد والتثنية والجمع، وجعلوا لكل واحد منها لفظًا وضميرًا مختصًّا به، فوجب أن يغاير الجمع التثنية كمغايرة التثنية الآحاد، ولأن الاثنين لا ينعت بهما الرجال والجماعة، فلا يقال: رأيت رجالاً اثنين.

وغاية ما احتجوا به جواز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازًا كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]. والطائفة والخصم يقع على الواحد والجمع، والقليل والكثير، فرد ضمير الجمع إلى المثنى المشتمل على الجمع، والحديث المراد به الحكم الشرعي. والأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق.

الدليل الثاني: اتفاق أهْلِ اللسان على تقسيم الكلمة إلى جمع ومُفْرَد آحاد ومثنى، وجَعَلُوا لكل واحد منها لفظًا وضَميرًا يَخْتَصُّ بِه، فَدَلَّ هَذَا عَلَى وُجُودِ تَغَايُرٍ بين كلٍّ من الآحاد والتثنية والجمع، ومِنْ ثَمَّ لَا يُمْكِن أَنْ يُجْعَلَ المَثَّنى جَمْعًا مع وجود المغَايَرَة بَيْنَهما.

الدليل الثالث: أن الاثنين لا يُنْعَت بِهِمَا كالرجال، فلا يَصِحُّ أن يقال: رأيت رجالاً اثنين، فَدَلَّ هَذَا على أن المَثَّنى ليس بجمع؛ إذ لو كان جمعًا لثُنِّيَ الكلام من أجله.

هذا ما يتعلَّقُ بهذه المسألة الأولى، وقد ذكرنا ثمراتٍ تطبيقيةً أصولية لهذه القاعدة.

فصلٌ:

إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص.

في حكم العام الوارد على سبب خاص:

المسألةُ الثانية: هل العبرة بخصوص السبب أو بعموم اللفظ؟

والمرادُ بالمسألة: إذا كان هناك سَبَب خَاصٌّ، وجَاءَ بَعْدَهُ دَلِيل بلفظ عامٍّ فهل نَقْصُر الحكمَ على صُورَةِ السبب؛ لأنها هي التي مِنْ أَجْلِهَا نَزَلَ الحُكْم، أو نقولُ: بأن العبرة بعُمُومِ اللفظ؟ هذا هُو المراد بهذه المسألةِ.

ولتحرير محل النزاعِ فيها نقولُ: السبب الشخصي لا يُقْصَر العمومُ عليه، فلو ورَدَنَا لَفْظٌ عام، وكان سببه حادثةً خاصَّةً شَخْصِيَّةً، فحينئذٍ نقول بالاتفاقِ أن العِبْرَة بعموم اللفظ لا بخصوص السببِ، مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: ٦]، نَزَلَتْ هَذِهِ الآية في هلال بن أمية(١)، فالسبب خاصٌّ والآية عامةٌ، فقوله: (والذين) من ألفاظ العموم، وبالاتفاق هنا أنَّ العبرة بعموم اللفظ؛ لأن سببَ هذا الخطاب العام قضيَّة شخصيَّة، والشارع لا يَأْتِي بنصٍّ مِنْ أَجْل قضية شخصية، أو يخالف طريقة الشارع في هذا البابِ. ومثله في آية

---

(١) أخرج البخاري (٤٧٤٧) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ هِلَالَ بْنَ أُمَيَّةَ، قَذَفَ امْرَأَتَهُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ بِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**الْبَيِّنَةَ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ**»، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلاً يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ الْبَيِّنَةَ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: «**الْبَيِّنَةَ وَإِلاَّ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ**» فَقَالَ هِلَالٌ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالحَقِّ إِنِّي لَصَادِقٌ، فَلَيُنْزِلَنَّ اللَّهُ مَا يُبَرِّئُ ظَهْرِي مِنَ الحَدِّ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ﴾ [النور: ٦] ...» الحديث.

فقال مالك وبعض الشافعية: يسقط عمومه؛ إذ لو لم يكن للسبب تقدير لجاز إخراجه بالتخصيص.

الظِّهارِ لما نزلت في أوس بن الصامت(١).

النوع الثاني: إذا كان السبب نوعيًّا وليس شخصيًّا فحينئذٍ يقع الخلافُ.

مثال ذلك: ورد في الحديث أن رجلاً جاء إلى النَّبِيِّ ﷺ فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، أَفَنَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ**»(٢)، سَبَبُ وُرُود هذا الخبر خاص، وهو أنهم يركَبونَ البحر فلا يجدونَ الماءَ، فهل نقول حينئذٍ: العبرةُ بعموم اللفظِ أو بخصوصِ السببِ النوعي؟ هذا الموطنُ الثاني هو محلُّ الخلاف في المسألةِ.

ومنشأُ الخلافِ في المسألة الالتفاتُ إلى تأثير الأسبابِ، أسبابِ ورودِ الأخبارِ عليها، اختلف العلماءُ في اللفظ العام الواردِ على سببٍ خاصٍّ هل يَبْقَى على عمومِه أو نُخَصِّصُه بصورة السبب فقطْ؟

للعلماء في ذلك قولان:

القول الأول: أنه يُقْصَر على السبب ولا يُحْكَم بعمومه، وقد نَسَبَهُ

---

(١) أخرج أبو داود (٢٢١٤) عَنْ خُوَيْلَةَ بِنْتِ مَالِكِ بْنِ ثَعْلَبَةَ قَالَتْ: ظَاهَرَ مِنِّي زَوْجِي أَوْسُ ابْنُ الصَّامِتِ، فَجِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَشْكُو إِلَيْهِ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُجَادِلُنِي فِيهِ، وَيَقُولُ: «**اتَّقِي اللَّهَ فَإِنَّهُ ابْنُ عَمِّكِ**»، فَمَا بَرِحْتُ حَتَّى نَزَلَ الْقُرْآنُ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] ... الحديث.

(٢) أخرجه أبو داود (٨٣) والترمذي (٦٩) والنسائي (١/ ٥٠) وابن ماجه (٣٨٦) من حديث أبي هريرة ﵁.

ولما نقله الراوي.

ولنا: أن الحجة في لفظ الشارع لا في السبب.

المؤلِّفُ إلى الإمام مالك، فالمالكية يذكرونه قولاً عن مالك، كما اختاره بَعْض الشَّافِعيَّة، مَثَّلَ بعضهم بالمزنيِّ والقَفَّال والدَّقَّاق[١].

واستدل أصحاب هذا القول بِعَدَدٍ مِنَ الأدلة:

الدليل الأول: أن أسبابَ ورودِ الخطاب مؤثرة عليْه؛ ولذلك يُمْكِنُ وُرودُ النَّسخِ على الخطاب، باعتبار تَأْثِير الأَسْبَاب على الخطابِ.

الدليل الثاني: أن الرَّاويَ قد نقل السببَ، وليس لنقلِ السبب فائِدَةٌ إلا تخصيص الحكم بصورة السببِ.

وأجيب عن هذا الاستدلالِ بأن الرَّاوِيَ عِنْدَما نقل السَّبَب نقله لفائدة، فإن معرفةَ سببِ الحكم له فوائدُ عديدةٌ؛ منها: التعريفُ بحكمة الحُكْمِ، والتَّعْرِيفُ بفضل الله عزَّ وجل.

القول الثاني في المسألة: أنَّ العبرةَ بعموم اللفظِ لا بخصوصِ السببِ، وهذا قول جَمَاهِير أهل العلمِ[٢].

واستدلوا على ذلك بِعَدَدٍ مِنَ الأدلةِ:

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢١٦)، رفع النقاب (٣٢٩/٣ - ٣٣١)، قواطع الأدلة (١٩٣/١، ١٩٥)، البحر المحيط (٢٧٥/٤). وقد ذكر القرافي أن الإمام مالكًا له قولان في هذه المسألة.

(٢) انظر: العدة (٦٠٥/٢)، (التمهيد (١٦١/٢)، روضة الناظر (٣٥/٢)، المستصفى (ص٢٣٦)، الإحكام للآمدي (٢٣٩/٢)، شرح تنقيح الفصول (ص٢١٦)، العقد المنظوم (٣٦١/٢)، أصول السرخسي (٢٧١/١).

فيجب اعتباره بنفسه لا في خصوصه وعمومه.

ولذلك لو كان أخص من السؤال لم يجز تعميمه لعموم السؤال.

ولو سألت امرأة زوجها الطلاق، فقال: (نسائي طوالق) طلّقن كلهن لعموم لفظه، وإن خص السؤال.

وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسبابٍ كنزول آية الظهار في أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية.

ولا يلزم من وجوب التعميم جواز تخصيص السبب؛ فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة؛ إذ لا يسأل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره؛

الدَّليل الأول: أن الخَبَر الذي تكَلَّمَ بِهِ النبيُّ ﷺ أقوى حُجِّيَّة مِنْ ألفاظِ المتكلمينَ عنده، وبالتالي فلابُدَّ مِن اعتبار السبب في خصوصه وعمومِه.

الدليل الثَّاني: أن السَّبَبَ لَوْ كَانَ عامًّا واللفظ خاصًّا لم يَصِحَّ لنا أن نقولَ بتعميمِ الحكم بناءً على عموم السببِ، وهكذا في العكسِ.

الدليل الثالث: اتِّفَاقُ الفُقَهَاءِ على أَنَّه لو سألت امرأةٌ الطلاق مِنْ زَوْجِهَا، فهنا السبب خاصٌّ بالمتكلمةِ، فقال الزَّوجُ: (نسائي طوالقُ) اللفظ عامٌّ، فحينئذ يحكم الفقهاء بوقوع الطلاق عليهنَّ، مما يَدُلُّ عَلَى أن المعْتَبَرَ عُمُومُ لفظِ الشارعِ، وأنَّ خصوصَ السببِ لا يُؤَثِّر على اللفظِ العامِّ.

الدَّليلُ الرَّابعُ: أن أكْثَر عُمُومات الشرع نَزَلَتْ في أسباب، فَلَوْ كان السبب الخاص يُحْمَل عَلَيْهِ لَفْظُ العام لكان هذا مُؤَدِّيًا إلى إلْغَاءِ أحكامٍ شرعيةٍ كثيرةٍ، مَثَّلَ له المؤلف بِنُزُول آية الظهار في أوْسِ بنِ الصامت، وآيةِ اللعان في هِلالِ بنِ أُمَيَّةَ.

الدليل الخامس للجمهور: أنه لا يلزم مِنْ وجوب التعميم جوازُ تخصيصِ السبب، ولا يلزمُ من كون لَفْظ الشارع عامًّا جواز تَخْصيص السبب،

ولهذا كان نقل الراوي له مفيدًا ليبين تناول اللفظ له يقينًا، فيمتنع تخصيصه، وفيه فوائد أخر.

ولا خلاف في أنَّ اللفظ العام بيانٌ للواقعة، وأنَّ الجَواب فيه إجابة عَنْ تِلْكَ المسألةِ؛ لأنه يَبْعُدُ أن يسأل الشارع عن مسألة أو يُسْأل فيُجيب بجوابِ مسألة أخرى، مثلُه: عبد الله حاضر؟ الجواب: العمَّال يشتغلون في السطح. فلا يُقْبل؛ لأن السؤال عن شيءٍ فلا يصح أن تعدل إلى الإخبار عن غيره.

ذكرَ المؤلفُ في آخر هذا المبحثِ استدلالاً لمنْ يَرَى أن العبرة بخصوص السبب، وهو أن صُورةَ السببِ قطعيَّةُ الدُّخُول في العامِّ ولا يجوزُ تخصيصُها من اللفظ العامِّ، فإذا لم يجز تَخْصِيصُها من اللفظ العامِّ فقد يقولُ قائل: إذَنِ العبرةُ بخصوص السببِ، نقولُ: لا يلزم، إنَّما قُلْنَا بأنَّ صورةَ السببِ قَطْعِيَّةُ الدخولِ لأنَّها هي المسؤولُ عنها، وإلا لكان كلامُ الشارع عبثًا، والشارع يُنَزَّه عَنْ ذلكَ، ولهذا كانَ نَقْلُ الرَّاوي للسبب مُفيدًا مِنْ أجْلِ أَنْ يُبَيِّنَ أن لفظ الشارع يتَنَاوَله يقينًا، وبالتَّالي لا يمكنُ أن تخصص صورة السببِ.

وبهذا يتبيَّنُ لنا رجحان قول الجمهور بأن العبرةَ بعموم اللفظِ لا بخصوصِ السببِ.

* **قوله: وفيه فوائد أخر:** من ذلك:

أولاً: معرفة التاريخ.

ثانياً: التوسع في علم الشريعة.

ثالثاً: التأسي فيما وقع من السلف من وقائع.

رابعاً: بيان أخصية السبب بالحكم.

فصلٌ:

قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة»، و«قضى بالشُّفعة فيما لم يقسم» يقتضي العموم.

حكاية الفعل من الصحابي هل تقتضي العموم؟

المسألة الثالثة: حكاية الصحابي لِوَقَائِعِ عَهْدِ النبوة بلفظ العموم هل تفيد العموم؟

مثال ذلك: قال الراوي: قَضَى بالشفعة فيما لم يُقسمْ، (الشفعة) مُعَرَّف بـ(أل) الاستغراقيَّة فيُفيد العمومَ، فهل يُحْتَجُّ بحكاية الصحابي للخبرِ بلفظ العموم أو لا؟ فالمسألة في حكم حِكَايةِ الصحابيِّ في وقائع عهد النبوة بلفظِ العمومِ. ومِنْ أمْثِلتِه قول ابن عمر رضي الله عنهما: **«نَهَى عَنِ الْمُزَابَنَةِ»**(١)، والمزَابَنَةُ اسم جنس معرَّفٌ بـ(أل) يُفيدُ العمومَ، و **«قضى بالشفعة فيما لم يقسم»**(٢) فهذه الألفاظُ تقتضي العمومَ، وهذا هو مذهبُ جمهورِ أهلِ العِلم(٣).

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢١٧١) ومسلم (١٥٤٢) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهى عَنِ الْمُزَابَنَةِ، وَالْمُزَابَنَةُ: بَيْعُ الثَّمرِ بِالتَّمْرِ كَيْلاً، وَبَيْعُ الزَّبِيبِ بِالكَرْمِ كَيْلاً».

(٢) أخرجه البخاري (٢٢٥٧) من حديث جابر رضي الله عنه قال: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الحُدُودُ، وَصُرِّفَتْ الطُّرُقُ فَلاَ شُفْعَةَ».

(٣) اختار هذا القول ابن قدامة والطوفي وابن مفلح والمرداوي وابن النجار من الحنابلة، والآمدي من الشافعية، ورجحه الرجراجي من المالكية. انظر: روضة الناظر (٢/٤٢)، شرح مختصر الروضة (٢/٥٠٩)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/٨٤٩)، التحبير شرح التحرير (٥/٢٤٧١)، شرح الكوكب المنير (٣/٢٣٠)، الإحكام للآمدي (٢/٢٥٥)، رفع النقاب (٣/١٣٤).

وقال قوم: لا عموم له؛ لأن الحجة في المحكيِّ لا في لفظ الحاكي.

ولنا: إجماع الصحابة، فقد عرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع بن خديج في المخابرة.

واحتجاجهم بهذا اللفظ كالمزابنة والمحاقلة والمخابرة وبيع الثمرة قبل بدوِّ صلاحها، وسائر المناهي، دليل على العمل بها؛ إذ لو لم يكن كذلك كان اللفظ مجملاً.

ثم لو كانت القضية في شخص معين لوجب التعميم؛ لما ذكر قبل.

القول الثاني: قال به طائفة قليلة من أهل الأصول، قالوا: لا نحمل هذا على العموم، لأن هذه القضية في الأساس قضية عين، ومن ثم لا نحملها على العموم لأن الحجة ليست في كلام الراوي ولكنها في كلام النبي ﷺ وحكمه في قضية واحدة، ومن ثم لا نحمل هذا اللفظ على العموم.

واستدلَّ أصحابُ القول الأول بأدلةٍ، منها:

الأول: إجماعُ الصَّحابةِ على الرجوع إلى الألفاظِ المرويَّة بمثل هذه الألفاظِ؛ ولذا رَجَعَ ابْنُ عمرَ إلى حديث: «نَهَى عَنِ الْمُخَابَرَةِ»[1].

فهذا دليل على وُجوب العمل بحكايةِ الصحابي لوقائع عهدِ النبوة بلفظ العموم.

الثاني: أنه على فَرْض أَنَّ هذا اللفظ نَزَلَ في شخصٍ معين، فنحنُ نقول: العِبْرَة بعموم اللفظِ لا بِخُصُوصِ السبب؛ قال: (لِمَا ذُكِرَ قَبْلُ) أي من أدلة المسألة السابقة.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٣٨١) ومسلم (١٥٣٦) عن جابر رضي الله عنهما.

....

الثالث: أنَّ الصحابةَ عُدُولٌ من أهل اللغةِ، فلا ينقلونَ عن النبيِّ ﷺ مقالةً فيها عمومٌ إلا وهم يجزمونَ بذلك، ويعْرِفون أن اللُّغة تدلُّ عليه.

وبهذا يتبيَّنُ رجحانُ مَنْ يَرَى صِحَّةَ العَمَل بحكايةِ الصحابةِ لوقائع النُّبوة بلفظِ العموم.

فصلٌ:

ما ورد من الخطاب مضافًا إلى الناس والمؤمنين دخل فيه العبد؛ لأنه من جملتهم، وخروجه عن بعض التكاليف لا يوجب رفع العموم فيه، كـ(المريض) و(المسافر).

هل الخطاب المضاف إلى الناس والمؤمنين يعم العبيد والنساء؟

ذكر المؤلف هنا ثلاثةَ أصولٍ:

أولها: يتعلقُ ببعض الألفاظ العامَّةِ، والبحثِ فيما تشملُه هذه الألفاظ العامة وما يدخل فيها.

المسألة الأولى: في دخول المماليك في ألفاظ النَّاس والمؤمنين، ومن أمثلة ذلك في قول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] هل يشمل المملوكَ أو لا؟

فإن طائفةً قالتْ بأنَّ المملوكَ يدخلُ في اسم (الذينَ آمنُوا) فيكون مشمولاً بهذا الأمرِ وهذا الخطابِ العامِّ. وقال آخرون بأنه لا يدخل.

وقد أورد المؤلف هنا الخلاف، فذكر أن الجمهور يرون أن المملوك يدخل في عموم لفظ الناس والمؤمنين، وهذا هو مذهبُ الإمام أحمد والحنفية، وأكثر الشافعية، والمالكية[1].

واستدلوا على ذلك بأن المملوكَ من جملة الناس ومن جملة المؤمنين،

---

(١) انظر: العدة (٢/٣٤٨)، التمهيد (١/٢٨١)، روضة الناظر (٢/٤٤)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/٨٧١)، الإحكام للآمدي (٢/٢٧٠)، البحر المحيط (٤/٢٤٧)، شرح تنقيح الفصول (ص١٩٦)، رفع النقاب (٣/١٨٦، ١٨٧).

ومن ثَمَّ يدخل في هذا اللفظِ.

والقول الثاني: بأن المملوك لا يدخل في لفظ الناس والمؤمنين، وهذا قال به طائفةٌ من الشافعيَّةِ والمالكيةِ(١).

واستدلُّوا على ذلك: بأن المملوك لا يدخُلُ في بعض التكاليفِ، ويدل هذا على أن المملوك لا يدخل في عموم هذين اللفظين، فالمملوك لا يدخل في عموم الأوامرِ الواردةِ بمشروعية القتالِ، ولا بمشروعية وجوبِ الزكاة، ولا وجوب الحج، فدل هذا على أن المملوكَ لا يدخل في هذا اللفظ؛ أي: لفظ الناس والمؤمنين.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن خروج المملوك من هذه الأوامر والتكاليف لدليل خاص بها، فيبقى الباقي على الأصلِ من كونِ المملوكِ يدخل فيها، وهذا مثل المريضِ والمسافرِ، فالمريضُ والمسافِرُ لم يدخل في قولِ الله عزَّ وجلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ومع ذلكَ يدخلُ في بقيةِ الأوامر الشرعيَّةِ الواردة بالتكاليف من مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. فدلَّ هذا على رجحان دخول المملوك في لفظ الناس والمؤمنينَ.

---

(١) انظر: البحر المحيط (٤/٢٤٧)، شرح تنقيح الفصول (ص١٩٦)، رفع النقاب (٣/١٨٦، ١٨٧)، تيسير التحرير (١/٢٥٣).

ويدخل (النساء) في الجمع المضاف إلى (الناس)، وما لا يتبين فيه لفظ التذكير كأدوات الشرط، ولا يدخلن فيما يختص بالذكور من الأسماء كـ(الرجال) و(الذكور).

فأما الجمع بالواو والنون وضمير المذكرين كقوله: ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ [البقرة:٦٠] ....

المسألة الثانية: فيما يتعلَّق بالنِّساءِ، في أيِّ شيء يدخل النِّساء؟ وما الألفاظُ التي تشملُ النساء؟

هناك ثلاثةُ أنواع من أنواعِ الألفاظ العامَّة:

النوع الأول: الجمعُ المضافُ إلى الناسِ وما لا يتبيَّنُ فيه لفظُ التذكيرِ والتَّأنيثِ؛ ومِن أمثلتِه قولُه جلَّ وعلاَ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]. وقولُه سبحانه: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٦]. فهذا خِطابٌ عامٌّ يشملُ الذكورَ والإناثَ، وهذا محلُّ اتفاقٍ(١).

النوع الثاني: الألفاظ المختصة بالذكور؛ مثل لفظة: الرجال، والذكور، فإنها تختصُّ بالرجال فقط دون الإناث، ومن ذلك مثلاً: الخطاب الوارد بإيجابِ صلاة الجماعة؛ فإنه خاص بالرجالِ دون النساء، ومثله أيضًا: الخطابُ الواردُ بمشروعيَّة الجهادِ(٢).

النوع الثالث: الجمعُ المذكر السالم المختوم بالواو والنون من مثل لفظ: المسلمين، والمؤمنين، ونحوه من الألفاظ هل يدخل فيه النِّساء؟ ومثلُ ذلك

---

(١) انظر: روضة الناظر (٤٥/٢)، شرح مختصر الروضة (٥١٥/٢)، التحبير شرح التحرير (٢٤٨٣/٥)، البحر المحيط (٢٤٠/٤).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢٦٥/٢).

فاختار القاضي أنهنَّ يدخلن فيه، وهو قول بعض الحنفية وابن داود.

واختار أبو الخطاب والأكثرون: أنهن لا يدخلن فيه؛ لأن الله تعالى ذكر المسلمات بلفظ متميز، فما يثبته ابتداء ويخصه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه إلا بدليل آخر من قياس أو كونه في معنى المنصوص.

ضميرُ المذكر، ومن أمثلته قولُه تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١] هل هذا خاصٌّ بالرجالِ أو أنَّه يشمل النساء أيضًا؟

هذا من مواطِنِ الخلافِ، فذكر المؤلفُ فيه قوليْنِ:

القولُ الأوَّلُ: بأنَّ النِّساءَ يدخلنَ في ضمير المذكَّرِ الجمع، وفي جمع المذكر السالم، وقدِ اختارَه القاضي والحنفية، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد وجماعةٍ[1].

القول الثاني: أنَّ ضميرَ المذكَّرينَ وجمعَ المذكر السالمِ لا يدخلُ فيه الإناثُ والنِّساءُ، وقدِ اختارَه أبو الخطاب من الحنابلةِ، والطُّوفيُّ، وأكثرُ الشافعية[2].

واستدلَّ أصحاب هذا القولِ بعددٍ من الأدلة:

الدليل الأول: أنَّ الشارع قد عطف جمعَ المؤنث السالم على جمع المذكر السالمِ، ولو كان جمعُ المذكر السالم يشمل الإناثَ لما صَحَّ عطفُ الإناث عليه، ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] دلَّ هذا على أنه إذا أفرد المذكرين بالخطاب فإنه لا يشمل الإناثَ

---

(١) انظر: العدة (٢/٣٥١)، روضة الناظر (٢/٤٥)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/٨٦٤)، البحر المحيط (٤/٢٤٠)، أصول السرخسي (١/٢٣٤)، تيسير التحرير (١/٢٣١).

(٢) انظر التمهيد (١/٢٩١)، شرح مختصر الروضة (٢/٥١٦)، البحر المحيط (٤/٢٤٠، ٢٤١).

ولنا: أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلّب التذكير، ولهذا لو قال لمن بحضرته من الرجال والنساء: (قوموا) و(اقعدوا) تناول جميعهم. ولو قال: (قوموا) و(قمن) و(اقعدوا) و(اقعدن) عدَّ تطويلاً ولكنة.

إلا بدليلٍ آخر إما من قياسٍ أو كونِه في معنى المنصوص في مثل قولِ النَّبيِّ ﷺ: «مَنْ أَعْتقَ مملوكًا له أعتقَ الله بكلِّ عُضوٍ منه عضوًا مِنَ النَّارِ». فنعلم من هذا أنَّ المملوكةَ تماثِلُ المملوكَ في هذا الحكم؛ لأنَّها في معناه.

وقد أجيبَ عن هذا الاستدلالِ بأنَّ عطفَ الخاصِّ على العامِّ واردٌ في لغة العرب، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] من عطف الخاصِّ على العام، وهذا وارد في لغة العرب كثيرًا، خصوصًا إذا كان له ثمرةٌ، ومن أمثلته قولُه جلَّ وعلا: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨]، فـ(رمان) نوع من أنواع الفاكهة، ومثله ما ذكر المؤلِّفُ من قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]. فإن جبريلَ وميكالَ مِنْ أفرادِ الملائكة، ومع ذلك صَحَّ عطف جبريلَ وميكالَ على الملائكةِ، فحينئذٍ لا يُمتنعُ من عطفِ الخاصِّ على العامِّ، وقول بعضِهم: العطف يقتضي المغايرةَ. قلنا: الصَّواب أن العطفَ يقتضِي عدمَ المطابقةِ من أجل أن يدخل عطفُ الخاصِّ على العامِّ.

واستدل أصحابُ القولِ الأول بعدَدٍ من الأدلَّةِ:

الدليل الأول: أنَّ عادةَ العربِ عندما يجتمع مذكرٌ ومؤنثٌ أن يستعمِلُوا لفظَ المذكرِ ويُريدونَ به الجميعَ، وبهذا لو قالَ الإنسانُ لَمن بحضرته: (قومُوا) وكان فيهم رجالٌ ونساءٌ لشَمِلَ الجميعَ.

الدَّليل الثَّاني: أنَّ العربَ لم تَعتدْ في كلامها تكرار الفعل بحيث يؤتَى مرةً

ويبينه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا﴾ [البقرة:٣٨] خطابًا لآدم وزوجته والشيطان، وذكره لهن بلفظ المفرد لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة:٩٨].

بضمير المذكر ومرةً بضمير المؤنث، فالعرب لا تستسيغ أن يقال: (قوموا) و(قُمن) و(اقعدوا) و(اقعدن)، فدلَّ هذا على أنَّ عادة العرب الاقتصارُ على ضمير المذكَّر عن ضمير المؤنثِ.

الدَّليل الثَّالثُ: أنَّ قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة:٣٨]. شمل آدمَ وحواءَ من الإناث، فدلَّ هذا على أنَّ ضميرَ المذكَّرِ يشمل الإناثَ.

فصلٌ:

العام إذا دخله التخصيص بقي حجة فيما لم يخص عند الجمهور.

وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: لا يبقى حجة؛ لأنه يصير مجازًا، فقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة فيبقى مجملاً.

هل العام بعد التخصيص حجة؟

المسألةُ الثانية: اللفظ العامُّ الذي وَرَدَ عليه تخصيصٌ هل يحتجُّ به أو لا؟

العامُّ الذي لم يَرِدْ عليه تخصيصٌ فإنه يحتجُّ به على أفراد العام بلا إشكالٍ، وهكذا الأفرادُ المخصوصةُ بالحكم العامِّ لا تدخلُ في الخطاب العامِّ بالاتِّفاقِ، وإنَّما الكلامُ في بقيَّة الأفرادِ غير المخصوصة: هل يبقى الخطاب العام دالاً على حكمِها أو لا؟ وهذا ما قال المؤلِّفُ: العام إذا دخلَه التخصيصُ: هل يبقي حُجةً للأفرادِ التي لم يَردْ عليها التخصيصُ أو لا؟

القول الأول: أن العام بعد التخصيص حجةٌ، وهذا هو رأي جماهيرِ الأصوليين[1].

القول الثاني: أن العام لا يُحتجُّ به بعد التخصيصِ، ونُسِبَ هذا القول لأبي ثور وعيسى بن أَبان[2]، وبعض أهل العلم يشكِّكُ في نسبة هذا القول إليهما.

---

(١) انظر: العدة (٢/٥٣٣)، التمهيد (٢/١٤٢)، روضة الناظر (٢/٤٨)، الإحكام للآمدي (٢/٢٣٢)، المعتمد (١/٢٨٦)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٢٦)، رفع النقاب (٣/٣٨١ - ٣٨٣)، أصول السرخسي (١/١٤٤).

(٢) انظر نسبة هذا القول إليهما في التمهيد (٢/١٤٢)، روضة الناظر (٢/٤٨)، الإحكام للآمدي (٢/٢٣٢)، البحر المحيط (٤/٣١٦).

ولنا: تمسك الصحابة ﷺ بالعمومات، وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود:٦] وقولهم (يصير مجازًا) ممنوع، وإن سلم فالمجاز دليل إذا كان يعرف منه المراد فهو كالحقيقة.

وقولهم: لا قرينة، قلنا: دليل التخصيص قرينة.

واستدلَّ أصحاب هذا القول بأن العام بعد التخصيص يكون مجازًا، وإذا تردَّدَ اللفظ بين حقيقتِه ومجازِه ولم يَرِدْ دليل يبيِّنُ أن المراد هو المجازُ فإنه يكون مجملاً، وبالتَّالِي نتوقَّفُ فيه ولا نحتجُّ به.

وأُجيب عن هذا بعددٍ من الأجوبةِ:

الجوابُ الأوَّلُ: أنَّ العامَ بعد التخصيصِ لا نسلِّمُ أنَّ دلالتَه على بقيَّةِ الأفرادِ دلالةٌ مجازيَّة، بل هو كان يدلُّ على تلك الأفرادِ بالحقيقةِ قبل التخصيصِ فهو باقٍ على ما كانَ.

الجواب الثاني: لو قدَّرْنا أن العامَّ بعدَ التَّخصيصِ يكون مجازًا فإن المجازَ لو وجد معه دليلٌ وقرينةٌ صَحَّ لنا التمسكُ به والاحتجاج به ويكونُ بمثابة الحقيقة في مشروعيَّةِ العمل به.

الجوابُ الثالث: أن قولهم: لا توجد قرينة تبيِّنُ هل المراد المعنى الحقيقيُّ أو المعنى المجازيُّ؟ ومن ثَمَّ لما تردَّدَ اللفظ بينهما كان مجازًا أو كان مجملاً. نقول: بل هناك دليلٌ يدلُّ على أنَّ المرادَ هُو التخصيصُ، ألا وهو دليلُ التَّخصيصِ.

واستدلَّ أصحابُ القول الأول بعددٍ من الأدلةِ:

الدليلُ الأولُ: الإجماعُ؛ فإنَّ الصحابةَ أُثِرَ عنهم التمسكُ باللفظِ العامِّ بعد ورودِ المخصِّصِ عليه، خصوصًا أن الصحابة احتجوا بالعام، وأكثرُ العمومات مخصوصةٌ، ولم يَسْلَمْ من التخصيص إلا الشيءُ اليسير، هذا ما قرَّره

....

المؤلف، ومثَّلَ للشيء اليسير الذي لم يرد عليه تخصيص بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] فقوله: (دابة) نكرةٌ في سياق النفي أو الشرط فتكون عامةً، ولم يَرِدْ على هذا اللفظ العام تخصيصٌ.

والصواب: أن أكثر عمومات خطاب الشارع باقيةٌ على عمومها، وأن التخصيص لم يَرِدْ إلا على ألفاظ عامةٍ يسيرة؛ ولذلك لو تأمَّلنا نصوصَ الكتاب لوجدنا أن العموماتِ التي لم يَرِدْ عليها تخصيصٌ أكثرُ من العموماتِ التي وَرَدَ عليها تخصيصٌ، ومن أمثلةِ ذلكَ سورةِ الفاتحة فقد ورد فيها عدد من العمومات التي لم يرد عليها تخصيص:

فقولُ الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١] لفظة: (الحمد) من ألفاظ العموم لم يرد عليها تخصيص، وكذلك: (العالمين).

وقوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] هذا أيضًا من ألفاظ العموم ولم يرد عليه تخصيص.

وقوله جل وعلا: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] فـ(الذين) من ألفاظ العموم لم يرد عليه تخصيص.

ومثله قوله: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] فهذا من ألفاظ العمومِ، ولم يرد عليه تخصيصٌ، وهكذا المتأمل في عموماتِ الكتاب يجد أن أغلبَ العمومات باقيةٌ على عمومها، وأنها لم يرد عليها تخصيص.

واستدلُّوا أيضًا: بأن العام كان حُجة في أفراده قبل التخصيص، والتخصيصُ إنما أخرج بعض الأفراد من حكم العامِّ، وبالتالي تبقَى دلالة اللفظ على بقيَّةِ الأفراد.

واختار القاضي: أنه حقيقة بعد التخصيص، وهو قول أصحاب الشافعي.

وقال قوم: يصير مجازًا على كل حال؛ لكونه مستعملاً في غير ما وضع له.

المسألةُ الثانية: هل العامُّ بعد التخصيص تكون دلالته على الأفراد الباقية دلالةً حقيقيَّةً أو دلالةً مجازيَّةً؟ وقد ذكر المؤلف قولين لهذه المسألة:

القول الأول: أن العام بعد ورودِ التخصيصِ عليه يكون حقيقةً في باقي الأفرادِ وليس مجازًا، وقد قال به أكثر الشافعية[1].

واستدلَّ مَنْ يرى هذا القولَ بأدلة:

الأول: أنَّ دلالتَه على أفرادِه كانتْ قبلَ التخصيصِ دلالةً حقيقيَّةً فهو على ما هُو عليْه.

الثَّاني: أنَّه لو كان التخصيصُ بدليلٍ متصلٍ فإنَّه يكونُ حقيقةً في دلالتِه على معناه فهكذَا الدليلُ المُنفصلُ؛ لأنَّ الكلامَ الشَّرعيَّ يُحمل بعضه على بعضٍ، وهذه قاعدة يُنتبه لها، حتَّى كلام الناس، فعندما يوجد إطلاقٌ في محلٍّ ويقيد في محلٍّ آخرَ نحمل المطلقَ على المقيَّدِ، وكما يوجد لفظٌ عامٌّ ويوجد لفظ خاصٌّ في محل آخرَ فإنَّه يخصِّص العام به، فإذا كان هذا في كلام الشارعِ فهكذا في كلام المكلَّفينَ.

القولُ الثَّاني: أنَّ العام بعد التخصيصِ يكون مجازًا في دلالته على بقيَّةِ

---

(١) وهو قول القاضي أبي يعلى من الحنابلة. انظر العدة (٢/٥٣٣)، البحر المحيط (٤/٣٤٨).

وقال آخرون: إن خصِّص بدليل منفصل كان مجازًا لا بمتصل؛ لأنه يصير بالزيادة موضوعًا لشيء آخر، فإنك تقول: (مسلم) فيدل على واحد، ثم تزيد الواو والنون فيدلّ على أمر زائد ولا نجعله مجازًا.

ووجه قول القاضي: أن القرينة المنفصلة من الشرع كالمتصلة؛ لأن كلامه يجب بناء بعضه على بعض.

أفرادِه. وهذا قول طائفة من المعتزلة والأشاعرة[1]. واستدلوا على هذا بأن اللفظَ العامَّ قد وُضِعَ للدَّلالة على جميع الأفرادِ، فإذا خصصناه جعلناه دالاً على بعضِ أفرادِه، وبالتَّالِي نكون قد استعملناه على غير ما وُضِعَ له في لغةِ العربِ.

والجوابُ: أنَّ هذا اللفظ العام قد دلَّ على أفراده من طريقِ الحقيقةِ، فخص بعض الأفراد بعدم دلالة اللفظ عليْه، وبالتالي تبقى بقيةُ الأفرادِ على الأصلِ من كون اللفظِ يدلُّ على أفرادِه.

القولُ الثَّالثُ: التفصيلُ؛ فإن كان اللفظ العام قد خُصَّ بدليل منفصلٍ، فحينئذٍ تكونُ دلالةُ اللفظ العام على الأفراد الباقيةِ بعد التخصيصِ دلالةً مجازيَّة[2]؛ لأن اللفظَ قد وُضِعَ للدلالةِ على جَميعِ أفراده، فعند إخراجِ بعض الأفراد يكون استعمالاً مجازيًّا قد وُضِعَ لمعنًى آخرَ.

وأُجيبَ عن هذا الاستدلالِ بأنَّ الدليلَ المنفصلَ كالدليل المتصل بالنسبة

---

(١) وهو قول أبي علي وأبي هاشم الجبائيان من المعتزلة، وجمهور الأشاعرة. واختاره الهندي والقاضي البيضاوي. انظر: رفع الحاجب (٣/١٠٣)، نهاية الوصول (٤/١٤٧١).

(٢) وهذا القول منسوب لأبي الحسن الكرخي، واختاره الرازي وأبو الحسين البصري. انظر: العدة في أصول الفقه (٢/٥٣٩)، المحصول للرازي (٣/٨٥)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٢٦).

....

لكلام الشارع ؛ لذَا فإن المؤمنَ عند النظرِ في الأدلةِ يجمعُ بين جميع الأدلةِ ويوازنُ، ولا يصحُّ له أن يحكمَ بدليلٍ واحدٍ، وما ذاك إلا أنَّ الشريعةَ قد جعلتِ الأدلة بمثابةِ الوحدةِ الواحدةِ.

وجوابٌ آخرُ: أنَّ الزيادةَ في اللفظ مما يدلُّ على معنًى آخرَ غير المعنى الأصلي لا تعدُّ مجازًا، فهكذا تخصيصُ بعض الأفرادِ بالحكم العام لا يجعل دلالة اللفظِ على عمومِه دلالة مجازيَّة.

فصلٌ:

ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد.

وقال الرازي والقفال والغزالي: لا يجوز النقصان من أقل الجمع؛ لأنه يخرج به عن الحقيقة.

ولنا: أن القرينة المتصلة كالمنفصلة، وفي المتصلة يجوز ذلك فكذلك المنفصلة.

فيما ينتهي إليه التخصيص:

المسألةُ الثالثةُ: هل يجوزُ أن يخصص العموم بحيثُ لا يبقى إلا فردٌ واحدٌ من أفرادِه أو لا؟

تخصيصُ اللفظِ العامِّ بحيث لا يبقى إلا واحدٌ إذا كان بمخصص متصلٍ فإنَّه يجوز اتفاقًا، وإذا كان بمخصص منفصلٍ فإنه وقع فيه الاختلافُ، والجمهورُ على جواز تخصيصِ العموم إلى أنْ يبقى واحدٌ، واختاره كثير من الحنابلة والمالكية والحنفيَّة(١).

واستدلَّ أصحاب هذا القول بأنَّه كما جاز ذلك في دليل التخصيص المتصل فليجز في المنفصل؛ إذْ لا فارقَ بينهما مؤثِّرٌ.

القول الثاني: أنَّه لا يَجوزُ تخصيص العمومِ إلاَّ إذا بَقِيَ أقل الجمع، فإنَّه إذا دل على واحدٍ لم يعد جمعًا فخرج عن حقيقته اللغويةِ، وبالتالي قالوا: لا

---

(١) انظر العدة (٢/٥٤٤)، التمهيد (٢/١٣١)، روضة الناظر (٢/٥٢)، الإحكام للآمدي (٢/٢٨٣)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٢٤)، رفع النقاب (٣/١٧١)، تيسير التحرير (١/٣٢٦).

....

يجوزُ النقصانُ عن أقلِّ الجمع، على الاختلاف في أقلِّ الجمع هل هو اثنان أو ثلاثة[1].

ومذهبُ الجمهورِ أقوى؛ فكما يجوزُ تخصيصُ العام بالمخصِّصِ المتصلِ؛ بحيث لا يبقى إلا واحدٌ، فكذلك في بقيَّة أنواعِ التخصيصِ.

هذا خلاصةُ ما ذكره المؤلف هنا.

وفائدةُ هذا البحث فيما إذا وَرَدَ دليلٌ لم يرد عليه إلا مخصصٌ واحدٌ يختص بفردٍ واحدٍ، هل يُلتفت إلى هذا التخصيصِ أو لا؟

---

(١) نسب هذا القول لأبي بكر الجصاص من الحنفية، والقفال والغزالي من الشافعية. انظر: العدة (٢/٥٤٤)، التمهيد (٢/١٣١)، روضة الناظر (٢/٥٢)، قواطع الأدلة (١/١٨١)، التبصرة للشيرازي (ص١٢٥).

فصلٌ:

والمخاطب ....

المخاطب يدخل في الخطاب بالعام:

* **قوله: فصل: المخاطِب**: المرادُ بذلك المتكلِّمُ بالعموم، من أمثلةِ هذه المسألة: ما لو أوقف شخص وقفًا وجعل غلتَه في الفقراء، فافتقر بعد ذلك فهل يُعطَى من الغلةِ أو لا؟ إن قلنا: المخاطِبُ يدخل في عموم خطابِه، فإنه يصحُّ أن يُعطَى من غلة الوقفِ، وإنْ قلنا: المخاطَبُ لا يدخل في عُمومِ خطابِه، فحينئذ لا يعطى من غلة الوقف شيئًا.

ومن أمثلة هذه المسألة أيضًا: الأحاديث العامة، هل يدخُلُ فيها النبيُّ ﷺ، ويترتَّبُ عليها أنه لو وُجد لفظٌ عامٌّ من الأحاديث النبويةِ، ثم وجدنا أن النبي ﷺ فعلَ فعلاً على خلاف مقتضى العمومِ، فهل نقول هنا: لا تعارضَ؛ لأنَّ النبي ﷺ لم يدخل في عموم كلامِه، أو نقول بأنَّ هنا تعارضًا، وبالتالي نبحثُ في أوجه الجمع؟

ومن أمثلة هذا: قول النَّبيِّ ﷺ: «**لاَ تُوَاصِلُوا**»[1]. فهذا خبر عام؛ لأنَّ الواوَ ضميرُ جمعٍ من ألفاظ العمومِ كما تقدَّم، وعلى ذلك يدخُلُ النبيُّ ﷺ في عموم خطابِه، على أحدِ الأقوالِ. فإذا وجدنا بعد ذلك أن النبيَّ ﷺ قد واصَلَ، فهل نقول هنا: لا تعارُضَ؛ لأن المخاطبَ لا يدخل في عموم خطابِه؛ وبالتالي يبقى العمومُ على ما هو عليه، أو نقولُ بأنَّ المخاطب يدخلُ في عموم

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٦٨٧).

يدخل في الخطاب بالعام.

وقال قوم: لا يدخل بدليل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ﴾ [الرعد:١٦] ونحو ذلك.

خطابِه ومن ثمَّ نحاوِلُ الجمع؟

وقد وُجد أوجهٌ من الجمع فبعضهم قال: النهي عن الوصالِ المرادُ به وصالُ صوم يوم بيوم، وقال آخرونَ: النهيُ على الكراهةِ وليس على التحريم جمعًا بينه وبين فعل النبي ﷺ.

والمقصود أنَّ هذه من ثمرات هذه القاعدة، فإذا وجدنا فعلا نبويًا مخالفًا لعموم حديثٍ فهل نقول: لا تعارضَ؛ لأن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه أو نقول بأنَّه يدخل في عموم خطابه؛ ومن ثَمَّ نبحثُ عن أوجه الجمعِ؟

اختلفَ أهل العلم في هذِه المسألة على أقوالٍ:

القولُ الأولُ: وهو قولُ الجماهيرِ أنَّ المخاطبَ يدخل في عموم كلام نفسِه، وهذا هو مذهبُ الجمهور[1].

واستدلُّوا على ذلك بعددٍ من الأدلَّةِ:

الدليل الأول: أن لفظَه عامٌّ يشمل المتكلِّمَ، والأصلُ في الألفاظِ العامةِ أن نجعلَها على عمومِها، ولا نَصرفُها عن الاستغراق والشمول إلا بدليل التخصيصِ، ودليل التخصيصِ لم يوجدْ هنا.

القولُ الثَّاني: أن المتكلمَ لا يدخلُ في عموم خطابه وعمومِ كلامِه، وقد

---

(١) انظر: العدة (١/٣٣٩)، التمهيد (١/٢٧٢)، روضة الناظر (٢/٥٤)، المستصفى (ص٢٤٣)، الإحكام للآمدي (٢/٢٧٥)، المعتمد (١/١٤٨).

وهذا فاسد؛ لأن القرينة أخرجت المخاطب مما ذكروه.

واختار أبو الخطاب: أن الآمر لا يدخل في الأمر، لكونه استدعاء للفعل بالقول ممن هو دونه، ولا يتصور كون الإنسان دون نفسه.

قال بهذا طائفةٌ[1]، واستدلُّوا على ذلك بقولِ الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]. فإنَّ قوله: (كل شيء) من ألفاظ العمومِ، وبالاتفاقِ أن المتكلِّمَ بهذا وهو ربُّ العزة والجلالِ لا يدخل في هذا العمومِ (الله خالق كل شيء)، فدلَّ هذا على أن المتكلِّم لا يدخل في عموم خطابِه.

وأجيب عن الاستدلال بهذا الدليل: أنَّ الأصل دخولُ المتكلم في عموم خطابِ نفسِه، لكن هنا وجدت قرينةٌ تدل على أن المتكلِّمَ لم يدخل في عموم كلامِه، ألا وهي: أنَّه لا يمكنُ أن يخلق الشيء نفسه، وكذلك من دلالةِ العقل أنَّه لابدَّ أن يكون هناكَ شيء غير مخلوقٍ، ولابدَّ أنْ يكون هناك خالقٌ ليس بمخلوقٍ، وإلا لأدَّى ذلك إلى التسلسلِ وعدم النهاية، فدلَّ هذا على أن المتكلم لم يدخلْ في عموم كلامه هنا؛ لوجود دليلٍ وقرينةٍ خالفتِ الأصلَ.

القولُ الثالث: أن نفرِّقَ بين العمومات؛ فالعمومات على نوعين: عموم خبري، يدخل المتكلم في عموم خبره، فلو قال قائل: قبيلتي من بني فلان. فيدخل هو فيهم؛ لأنَّ هذا العموم هنا خبرٌ، أما إذا كانَ العمومُ في الأوامر والنَّواهِي فلا يدخل المتكلِّمُ في عموم أمره ونَهيه، واستدلُّوا على ذلك بأن الآمرَ لا يتصورُ أن يأمر نفسَه، ولا ينهى نفسَه.

كما استدلوا بأن الأمرَ والنهيَ لابدَّ أن يكون هناك مرتبةٌ عالية للآمرِ فوق

---

(١) انظر المستصفى (ص٢٤٣)، حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٣٠).

وقال القاضي: يدخل النبي ﷺ فيما أَمَرَ به.

ويمكن بناء هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة شاركهم فيه.

مرتبة المأمورِ، ولا يتصورُ أن يكون الآمرُ أعلى من نفسِه، فلابدَّ أن تكون رتبتُه واحدةً[1].

* **قوله: وقال القاضي: يدخل النبيُّ ﷺ فيما أَمَرَ به:** فهو قدْ وافقَ أصحابَ القول الأول.

* **قوله: ويمكن بناء هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة شاركهم فيه:** قد تقدَّمتْ معنا هذه المسألةِ، وذكرنا أن الخطابَ الموجَّه لأفراد الأمة لا يكونُ خطابًا للنبيِّ ﷺ، وخطاب النبي ﷺ يكون خطابًا موجهًا للأمةِ، وهذا هو الصوابَ.

---

(١) هذا القول هو ما اختاره أبو الخطاب الكلوذاني، وهو أن الآمر لا يدخل في الأمر إن كان كلامه أمرًا، وإن لم يكن أمرًا، دخل. ونسبه لأكثر الفقهاء والمتكلمين. انظر: التمهيد (١/٢٧٢)، شرح مختصر الروضة (٢/٥٣٩).

فصلٌ:

اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال في قول أبي بكر والقاضي.

وقال أبو الخطاب: لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصُّه.

وقد أومأ إليه الإمام أحمد في رواية صالح.

وقال القاضي: فيه روايتان.

العام يجب اعتقاد عمومه في الحال:

ثم ذكر المؤلف هنا قاعدة في اعتقاد اللفظ العام بمجرد وُرودِه، فهل يجبُ علينا أن نعتقدَ أن العمومَ باقٍ علَى عمومه بمجرد ورودِه، أو لابدَّ أن ننظر هل هناك مخصِّصٌ يخصِّصُ هذا العمومَ؟ وقد ذكر المؤلِّفُ هنا عددًا من الأقوالِ:

القولُ الأولُ: أنَّه لا يجوزُ أن نعتقدَ في اللفظِ العامِّ أنه مُستغرِقٌ لأفرادِه حتى نبحثَ في الأدلةِ فلا نجد دليلاً يخصصُه، وهذا القول قد قال به أبو الخطابِ، وأومأ إليه الإمامُ أحمد[1]، فإن الإمامَ أحمد قال: إذا كان للآية ظاهِرٌ فإننا ننظرُ في السنة هل أبقتِ الآية على ظاهِرِها؟ ومَنْ قال بأنه لا يجبُ حتى يبحث عن المخصصِ استدلَّ بأن لفظَ العموم لا يفيد الاستغراق وشمول الأفراد، إلا إذا لم يكن هناك دليل يخصصه، ونحن لا نعلم هل هناك دليل يخصص هذا العام أو لا يوجدُ.

القولُ الثاني: أن اللفظ العامَّ يجب اعتقادُ عمومه بمجرد وروده، وقد قالَ به أبو بكر، والقاضِي أبو يعلَى، وقد أثبت القاضِي عن الإمامِ أحمد روايتينِ في هذه المسألة[2].

واستدل مَنْ رأى هذا القولَ بأن الأصلَ وجوبُ العمل بالدليل الشرعيِّ،

---

(١) انظر التمهيد (٢/٦٥، ٦٦)، العدة (٢/٦٥، ٦٦)، روضة الناظر (٢/٥٦).

(٢) انظر العدة (٢/٥٢٦)، التمهيد (٢/٦٦)، روضة الناظر (٢/٦).

وعن الحنفية كقول أبي بكر، وعنهم: إن سمعه من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه. وإن سمعه من غيره: فلا.

وعن الشافعية كالمذهبين؛ لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطًا بعدم المخصص، ولا نعلم عدمه إلا بعد أن نطلب فلا نجد.

ولنا: أن اللفظ موضوع للعموم، فوجب اعتقاد موضوعه كـ(أسماء الحقائق) و(الأمر) و(النهي).

وقولهم: دلالته مشروطة بعدم القرينة.

قلنا: بل القرينة مانعة من حمله على موضوعه فهو: كالنسخ يمنع استمرار الحكم.

فما دام أن الدليلَ الشرعيَّ عامٌّ فالأصلُ أن نجعلَه دالاً على أفراده مستغرقًا لهم.

وأجابوا عن دليلِ الآخرين بقولهم إن لفظَ العموم لا يكون مستغرقًا إلا إذا لم يكنْ هناك مخصصٌ.

وأجيبَ بأن عدمَ المخصص ليس شرطًا لدلالة العمومِ على الاستغراقِ، وإنَّما المخصص مانعٌ يمنع من شمولِ اللفظ العام لبعض أفرادِه، وبالتالي فالأصل أنَّنا نعمل بالعامِّ.

القول الثالث: وهو: أنَّ مَنْ سمع الخطاب العامَّ من النبيِّ ﷺ على طريقِ تعليم الحكم فيجبُ عليه أن يعتقدَ عُمومَه بمجردِ وُرودِه، وأما إذا سَمِعَ اللفظَ العامَّ من غير النبيِّ ﷺ فإنه لا يجبُ اعتقاد العموم؛ لاحتمالِ ورود المخصصِ[1].

---

(١) نسب أبو يعلى وأبو الخطاب هذا القول للجرجاني من الحنفية. انظر العدة (٢/٥٢٧)، التمهيد (٢/٦٦).

....

وينبغي أن يلاحَظَ أن المجتهد لا يجوز له أن يصدرَ الحكم في المسألةِ حتى يغلب على ظنِّه أنه قد استوعب الأدلة الشرعيةَ، فإذا استوعب الأدلة الشرعيةَ في غالب ظنه علم بورود العام وبورود المخصص له، وبالتالي لا يبقى هناك اختلاف كبير، وإنَّما الخلاف متقارب في هذه المسألةِ.

والذين قالوا: يجبُ على المجتهد أن ينتظرَ قبل أن يستدلَّ باللفظ العامِّ حتى لا يجد لفظًا مخصصًا اختلفوا؛ فمنهم مَنْ قال: لابدَّ أن يتيقن ويجزم بأنَّه لا يوجد مخصِّصٌ لذلك اللفظ العام، وآخرون قالوا بأنه يكفيه غلبةُ الظن، والغالب أن الشريعة تكتفي بغلبة الظن.

وبذلك يظهرُ لنا أنه يجبُ على المجتهدِ أن يَعتقِدَ عمومَ اللفظِ إذا غلبَ على ظنِّه أنَّ الدليلَ لا مخصِّصَ له، وأنَّ الأقوالَ في هذا متقاربةٌ؛ وذلك لأنَّه بالاتفاق لا يُصدِرُ حكمًا في المسألة حتى يغلبَ على ظنه أنَّه لا يوجدُ مخصص للفظ العامِّ، وغالبُ أدلة الشريعةِ أنها عامةٌ، وبالتالي فالذي ينظرُ في الأدلةِ مجتهدٌ، والمجتهدُ لا ينظرُ في المسائل الفقهيَّةِ ويستنبط الأحكام من الأدلة إلا بعد أن يغلب على ظنِّه أنه قد استوعب الأدلة الواردة في المسألة المجتهَدِ فيها، وإذا لم يغلب على ظنِّه ذلك لم يصحَّ له أن يستدل؛ لأن الأدلة منها مطلق ومقيَّد وعام ومخصص، ومحكم ومنسوخ، وهناك ما هو مبيَّنٌ، وبالتالي لابدَّ أن يستجمعَ الأدلة بحيث يغلِبُ على ظنِّه أنه لا يوجدُ دليل في هذه المسألةِ المنظورِ فيها إلا وهو بين عينيْه.

فصلٌ :

في الأدلة التي يخصُّ بها العموم:

لا نعلم خلافًا في جواز تخصيص العموم.

---

* **قوله: لا نعلم خلافًا في جواز تخصيص العموم:** المرادُ بالتخصيص بيانُ أنَّ بعض أفراد العام لم تدخل في حكمه، فهي تدخل في مسمَّاه لكنْ لا تدخل في حكمِه، والتخصيص لأهل العلم فيه منهجان:

المنهج الأول: منهج أهل اللغة: أن التخصيص هو إخراج بعض الأفراد الواردة في الخطاب العام.

المنهج الثاني: منهجِ الأصوليين: أن التخصيص بيان أن بعض الأفراد غير مرادة باللفظ العام، يعني بيان أن بعض الأفراد لم تدخل أصلاً في الخطاب العام، فالتَّخصيصُ عندهم ليس إخراجًا لبعضِ الأفرادِ العامة من دلالةِ العموم عليها، وإنما التخصيص بيانُ أنَّ الأفرادَ المخصوصةَ لم تدخل في الخطابِ العام أصلاً.

وبهذا نعلم الفرقَ بين منهج الأصوليين ومنهج أهل اللغة في تفسير التخصيص.

أما عن حكم التخصيصِ، فالتخصيصُ جائز بإجماع أهل العلم، ويجوزُ قصر بعض أفراد العام، ويجوز قصرُ حكم العام على بعض أفرادِه دون جميعِها، ومن أمثلة التخصيصِ في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]، فـ(المطلقات) جمعٌ معرَّفٌ بـ(أل) فيكونُ مفيدًا للعمومِ، ثم وردَ في آية أخرى أنَّ الله تعالى قال: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وأدلة التخصيص تسعة:

الأول: دليل الحس، كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف:٢٥] خرج منه السماء والأرض وغيرهما.

ووردَ في الآية الأخرى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] فالآيةُ الأولى نزلتْ في الحامل، وبالتَّالي قلنا: المطلقةُ الحاملُ ليست عدتها ثلاثةَ قروء، إنما عدَّتُها بوضع الحملِ، ومثله في قوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ﴾ دلَّ على أنَّ قولَه تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] إنما يراد به المدخولُ بها، أما غير المدخول بها فلا تدخُل، وهكذا وردَ تخصيصُ المرأة الكبيرة في السن الآيسة والصغيرة؛ لأنه لا يجبُ عليهنَّ عدة ثلاثة قروءٍ وإنما تجبُ ثلاثة أشهرٍ، وبالتالي فقوله: (والمطلَّقات) تمَّ تخصيصُه بعددٍ من المخصصاتِ.

* **قوله: وأدلَّةُ التَّخصيصِ تِسعةٌ:** أي: الأدلَّةُ التي يصح تخصيصُ العمومِ بها تسعةُ أنواعٍ من الأدلة:

الدليل الأول: دليل الحِس: فإنه إذا جاءنا خطابٌ عامٌّ خصوصًا في الأخبار، فدل الحسُّ على أن بعض الأفراد لم تدخُلْ في الحكم العام فحينئذٍ نخصص العمومَ بواسطة الحسِّ، واستُدلَّ عليه بقول الله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]. فقولُه: (كل شيء) من ألفاظِ العمومِ، وهناك أفراد لم تُدَمَّر، كالسماء والأرض، فدل هذا على أن اللفظ العامَّ ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ليس على عمومِه بل وردَ عليه مخصِّص، وهذا التخصيص بواسطة دليل الحس.

الثاني: العقل، وبه خص عموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] الآية، خرج بالعقل من لا يفهم.

الثالث: الإجماع، فإنه قاطع، والعام يتطرق إليه الاحتمال ....

ومن أمثلتِه في قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، فإنَّ طائفةً قالوا بأن هذا مما يخصص بواسطة الحسِّ؛ فإن الحس قد دلَّ على أن سليمان قد أوتي أفضلَ مما أوتيَت، فلم تؤتَ تلك المرأة النبوةَ مثلاً، ولم تؤت التصرف في بعض أمور الكون كتصريف الريح، فنقول حينئذٍ: الحسُّ دلّنا على أنَّ اللفظ العام لم يبقَ على عمومِه.

الدليل الثاني: دليل العقل: فإن الخطابَ العام: الكتاب والسُّنَّة يصحُّ أن يخصصَ بواسطةِ دليلِ العقل، ومثَّلَ له المؤلف بقول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]. فإنَّ قوله: (الناس) من ألفاظِ العموم، وهذا يشملُ المملوك والحرَّ، ويشمل الصغير والكبيرَ، ثم بعد ذلك وردت نصوص تدلُّ على أن مَنْ لا يفهم لا يدخُلُ في هذا الخطاب ولا في هذا العمومِ، كغير البالِغ، فعُمومُ قولِه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ خصصناه بمَنْ لا يفهم، فإنه لا يتوجَّه إليه هذا الخطاب العامُّ، وبالتالي لا يجبُ عليه الحجُّ.

الدَّليلُ الثالث: الإجماعُ؛ فإنه إذا وَرَدَ دليل عامٌّ ثم ورد إجماع يدلُّ على تخصيصِ ذلك العامِّ فحينئذٍ نحكم بالتَّخصيصِ؛ لأنَّ الإجماعَ دليل شرعيٌّ يجب العملُ به، بذلك قالَ جماهيرُ أهلِ العلم، وقال المؤلِّفُ: (فإنه قاطع) أي: إن الإجماع دليل قطعيٌّ، وبالتالي يُقدم الإجماعُ الخاص على اللفظ العامِّ، بينما اللفظ العام يتطرَّق إليه الاحتمالُ؛ يتطرق إليه احتمالُ عدم الوجوب أو الخطأ أو احتمالُ وُرودِ التخصيصِ عليه، قال: **(فإن الإجماع**

بإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم.

قاطع، والعام يتطرق إليه الاحتمال)؛ لأن دلالتَه على أفراده ليست قاطعة بل هي مظنونةٌ، وبالتالي يرد عليه الاحتمالُ، والعامُّ يتطرق إليه الاحتمالُ؛ وذلك لأنَّ العامَّ يتطرَّقُ إليه احتمال التخصيصِ، بخلافِ الإجماعِ فإنَّه لا يتطرَّقُ إليه احتمالُ التخصيصِ.

كيف يكون الإجماع مخصِّصًا للعمومِ؟

قال: (**بإجماعِهِم على الحكم في بعضِ أفرادِ العامِّ على خلافِ موجِبِ العمومِ**)، أي: بأن يقع اتفاقٌ على أن بعض أفراد العامِّ لا يُحكم عليها بحكمِ الخطابِ العام، من أمثلة ذلك في قول النَّبيِّ ﷺ: «**إنَّ الماءَ طَهورٌ لا يُنَجِّسُه شيءٌ**»[1]. فإن قولَه الماء من ألفاظ العموم؛ لأنَّه اسم جنسٍ معرَّفٍ بـ(أل) فيفيدُ العمومَ، وظاهرُه أنه يَشمَلُ القليلَ والكثيرَ، والمخالطَ للنجاسة وغيرَ المخالطِ لها، والمتغيِّرُ بالنجاسةِ وغير المتغيِّر أنَّه باقٍ على طهارتِه، لكن وردَ إجماع على أنَّ الماء إذا خالطته نجاسة فغيَّرتْه فإنه يكون نجسًا، فخصصنا اللفظَ العامَّ: (الماءُ طهورٌ لا يُنجِّسُه شيءٌ) بواسطة الإجماعِ، فقنا: إن الماءَ المتغير بالنجاسةِ لا يدخُل في هذا الحكمِ.

---

(١) أخرَجه أبو داود (٦٦) والتِّرمذيُّ (٦٦) والنَّسائيُّ (١/ ١٧٤) من حديث أبي سَعيد الخدريِّ رضي الله عنه.

الرابع: النص الخاص يخص به اللفظ العام، كتابًا كان أو سنةً، أو متقدمًا أو متأخرًا.

النوعُ الرابعُ: النَّصُّ الخاصُّ: فإذا وردنا دليل عامٌّ يثبتُ الحكم في الأفراد عمومًا، ثم جاءنا دليلٌ خاص يثبت حكمًا مخالفًا للحكمِ الأولِ في بعض أفرادِه، فإنَّنا حينئذٍ نعمل بالخاصِّ في الأفرادِ الخاصَّةِ ونعمل بالعامِّ في بقية الأفرادِ، وبذلك نكونُ قد أعملْنا الدليليْنِ، وهو خيرٌ من إهمالهما، وهذا المخصصُ يمكن الكلامُ فيه في جهتيْنِ:

الجهةُ الأولى: من جهةِ التأخر والتقدم.

الجهة الثانية: من جهة النظرِ في نوع الدليلِ.

وقولُ المؤلف هنا: (**النَّصُّ الخاص**) مفهوم كلمة (النص) عند الأصوليينَ: الصريح في معناه أو الَّذي لا يحتملُ؛ لأنَّ مما هو خاصٌّ ما يكون عامًّا بالنسبة لما دونَه، فقولُه: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٧] فيه إثبات العِدَّة بثلاثة قُروء للمطلقة، خُصَّ بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]. فإن أولاتِ الأحمال عامٌّ وليس نصًّا في مدلولِه، لكنَّهم أرادُوا هنا بلفظ النصِّ ما هو أوسعُ من مدلول كلمة النصِّ عند مقارنتِها بالظاهرِ والمجملِ، فالكلامُ في هذا المبحث من جهتيْنِ: من جهة التقدمِ والتأخرِ، ومن جهةِ نوعِ الأدلةِ.

أما من جهة التقدُّم والتأخر فإنه إذا وردنا خطابٌ عام ثم بعدَ ذلك وردنا خطابٌ خاصٌّ يعطِي الأفرادَ الخاصة أحكامًا مغايرةً للحكم العامِّ، فحينئذٍ نقول بالتخصيصِ بالاتفاقِ بلا خلافٍ؛ لأنَّ الخاص متأخِّر فنُعمِلُ الدليليْنِ، فنعمل بالخاصِّ في أفرادِه ونعمل بالعامِّ فيما عدَا ذلكَ.

وعن الإمام أحمد: يقدم المتأخر خاصًّا كان أو عامًّا. وهو قول الحنفية؛ لقول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث.

الحال الثَّانية: إذا كان العامُّ متأخرًا بحيثُ وُجِد الخاصُّ أو نزل الدليل الخاص أولاً ثمَّ بعد ذلكَ نزل الدليل العامُّ، فهل نقولُ بأنْ نعملَ بالعامِّ فيما عدا الأفرادَ المخصوصةَ فنعمل فيها بالدليل الخاصِّ، أو نقول بأن العام متأخِّرٌ فيكون ناسخًا للخطاب المتقدِّم؟

هذان وجهان للعلماءِ.

ومن أمثلة هذا في قول النبيِّ ﷺ: «**فيما سقتِ السماءُ العُشرُ، وفيما سقي بالنضح نِصفُ العُشر**»[1]، فإن قوله: «ما سقت» من ألفاظ العموم يشمل القليل والكثير، ثم بعد ذلك قال النبي ﷺ: «**ليس فيما دونَ خمسةِ أوسُقٍ صدقة**»[2]. فهل نقول بأننا نعمل بالخاصِّ فيما دون خمسة أوسق، ونعمل بالمعنى فيما كان أكثر من ذلك؟

للعلماءِ قولان: قولٌ يقول بأنَّنا نجعل المتأخر ناسخًا للمتقدِّم، وبالتالي نعمل بالعامِّ المتأخِّر، واستدلوا على ذلك بما وردَ في صحيحِ مسلمٍ قال: كانوا يأخذونَ بالأحدث فالأحدثِ من أمر رسولِ الله ﷺ[3].

وهذا الحديث وقع بين أهل العلم اختلافٌ فيه: هل هو من كلامِ ابن

---

(١) سبق تخريجه ص (٦١٦).

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٢٦٢).

(٣) أخرجه مسلم (١١١٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره».

فإن جهل المتأخر: فهذه الرواية تقتضي أن يتعارض الخاص وما قابله من العام، ولا يقضى بأحدهما على الآخر، وهو قول طائفة.

عباسٍ كما هو ظاهِرُ كلام المؤلِّف هنا، أو من كلام الزهري؟

وأجيب بأنَّ هذا الخبر إنما يرادُ به عند التعارضِ، بحيث لا يمكن الجمعُ، وبالتَّالي نأخذ بالمتأخِّر، أما إذا كان الجمع ممكنًا بالتخصيصِ أو بالتقييدِ أو غيرِه فحينئذٍ نقولُ بالعملِ بالدليلَيْنِ، فنعملُ بالخاصِّ في محل خصوصِه، ونعمل بالعامِّ فيما عدا ذلكَ، وبهذا يتبين رجحانُ القول بأن الخاصَّ المتقدم يُخصص العامَّ المتأخِّر؛ لأن في ذلك إعمالاً للدليلين.

المسألةُ الثالثةُ: إذا جهل المتقدم من المتأخر في الخطاب الخاص والعامِّ: اختلفَ العلماءُ في هذه المسألة على ثلاثة أقوالٍ:

الأول: يقول: نتوقَّفُ في هذه المسألة؛ لأننا لا ندرِي أيهما المتأخِّرُ فنجعله ناسخًا لغيره[(١)].

الثاني: يقول: نعمل بالتخصيصِ، وهو قولُ الجمهورِ.

الثالث: يقول: نقدِّمَ العام مطلقًا[(٢)].

والصَّوابُ: أنَّنا نقول بالتخصيصِ؛ لأن الجمع بين الدليلَيْنِ بواسطة التخصيصِ أولى من اطِّراحِ أحدهما. والخلافُ إنما هو فيما يتقابلانِ فيه بما دَلَّ عليه اللفظ الخاصُّ وفي جزءٍ من الخطاب العامِّ، وبهذا يترجَّحُ القول بأن الخاصَّ يخصص الخطاب العامَّ، سواء كان متقدمًا أو متأخرًا.

---

(١) نسب الطوفي هذا القول إلى الحنفية. انظر: شرح مختصر الروضة (٥٦١/٢).

(٢) انظر: العدة (٥٧٠/٢)، قواطع الأدلة (١٩٨/١، ١٩٩)، البحر المحيط (٥٤٠/٤، ٥٤١)، تشنيف المسامع (٧٧٧/٢)، حاشية العطار على شرح المحلي (٦٢/٢).

وقال بعض الشافعية: لا يخصص عموم السنة بالكتاب، وخرجه ابن حامد رواية لنا لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤].

التقسيمُ الثاني للمسألةِ: باعتبارِ الدَّليلِ، فعندنا أدلة النُّصوصِ نوعان: كتابٌ، وسنةٌ، وهنا حينئذٍ تظهرُ لنا أربعَ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: تخصيص الكتاب بالكتابِ، وهذا جائزٌ باتفاق أهل العلم[(١)].

المسألة الثانية: تخصيصُ السنة بالسنة، وهذا جائزٌ أيضًا؛ إذ هما على رتبةٍ واحدةٍ[(٢)].

المسألة الثَّالثة: تخصيص عمومِ السنةِ بواسطةِ خاصِّ الكتاب. والقولُ بالجواز هو قول الجمهورِ[(٣)]. ودليل هذا: الأدلةُ الدالةُ على مشروعيَّةِ التخصيصِ؛ لقولِه تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر:١٨] ومن اتِّباع الأحسن الترجيحُ بين الأدلة، والنظرُ في العام والخاص وتقديم الخاصِّ.

والقول الثاني: أن السنة لا تُخصَّصُ بالكتاب، وهذا روايةٌ عن أحمد، وقالَ بها بعض الشافعيَّةِ[(٤)]، واستدلُّوا على ذلك بقولِ الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤]. فبيَّنَ أن السنة هي التي تفسر القرآنَ وتوضِّحُه، فلو قلنا: السنة تخصَّصُ بالكتاب لعكسنا ما سبقَ وقلنا بأن الكتابَ

---

(١) انظر: تشنيف المسامع (٢/٧٧٢)، قواطع الأدلة (١/١٨٥)، البحر المحيط (٤/٤٧٨).

(٢) انظر: قواطع الأدلة (١/١٨٥)، البحر المحيط (٤/٤٧٨)، تشنيف المسامع (٢/٧٧٣).

(٣) انظر: البحر المحيط (٤/٤٨٠)، تشنيف المسامع (٢/٧٧٥).

(٤) انظر: العدة (٢/٥٧٠)، قواطع الأدلة (١/١٩٨، ١٩٩)، البحر المحيط (٤/٥٤٠، ٥٤١)، تشنيف المسامع (٢/٧٧٧).

....

هو الذي يُبين السنةَ، وهذا الاستدلالُ فيه ما فيه؛ وذلك لعددٍ من الأمور، منها أن كلا من الدليليْنِ من عند الله جلَّ وعلا الكتابِ والسنةِ؛ فالكتاب وحيٌ من عند الله، والسنة كذلك وحي من عند الله، وبالتالي لا يمتنعُ أن نقولَ بأنَّ القرآن يخصِّصُ السنةَ.

المسألةُ الرَّابعة: تخصيصُ الكتاب بواسطةِ السنةِ المتواترة، وهذا أيضًا محلُّ اتفاقٍ[(١)]، ومن أمثلتِه قولُه تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] (ما) اسمٌ موصولٌ يفيد العُمومَ؛ لكن جاءَ في الحديثِ أنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن بعض الأنكحة كنكاح الشِّغار[(٢)]، والمتعة[(٣)]، والتحليل[(٤)]، ونهى عن نكاحِ بعضِ النساءِ غير المذكورات في الآيةِ، فقال: «**يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ**»[(٥)]. وقال: «**لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلاَ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا**»[(٦)].

---

(١) انظر: البحر المحيط (٤/٤٧٩).

(٢) أخرج البخاري (٥١١٢) ومسلم (١٤١٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما: «**أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار**». والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته، ليس بينهما صداق.

(٣) أخرج البخاري (٥١١٥) ومسلم (١٤٠٦) أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهى عَنِ الْمُتْعَةِ، وَقَالَ: «**أَلا إِنَّهَا حَرَامٌ مِنْ يَوْمِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كَانَ أَعْطَى شَيْئًا فَلا يَأْخُذْهُ**». واللفظ لمسلم.

(٤) أخرج أبو داود (٢٠٧٦) والترمذي (١١١٩) وابن ماجه (١٩٣٥) عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: «**لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُحَلِّلَ، وَالْمُحَلَّلَ لَهُ**».

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥١١٢) ومسلم (١٤١٥) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥١٠٩) ومسلم (١٤٠٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وقال طائفة من المتكلمين: لا يخصص عموم الكتاب بخبر الواحد.

التَّقسيمُ الثَّالثُ: من جهة الإسنادِ، فالمتواترُ يخصص المتواترِ بالاتفاقِ، والآحاد يخصِّص الآحادَ بالاتفاقِ، ويبقى عندنا تخصيص الآحاد بواسطة المتواتر، والجمهور على أن تخصيص الآحاد بواسطة المتواتر جائزٌ وواقع، وقالت طائفة بأن تخصيصَ الآحادِ بواسطة المتواتر يجعل المتواترَ تابعًا للآحادِ؛ لأن المخصص تابعٌ، ويجاب عن هذا بأنَّه لا يلزم من التخصيصِ التبعيةُ.

وأما تخصيصُ المتواترِ بواسطة الآحاد فمِنْ أمثلته: تخصيصُ القرآن بواسطة السنة، كما في حديث: «**لا تُنكحُ المرأة على عمَّتِها**»[1]، فهذه المسألةُ مما وقع فيها الخلافُ بين أهل العلم على أربعةِ أقوال مشهورةٍ:

القول الأول: أنَّ المتواتر لا يُخصص بواسطة خبرِ الآحاد[2]؛ لأنَّ المتواتر قطعيٌّ ولا نترك القطعيَّ من أجل الآحاد الظنِّي.

وأجيبَ عن هذا الاستدلالَ بأن العام وإن كان قطعيًّا من جهة إسنادِه لكنه ظنِّي من جهة دلالتِه؛ فإن دلالة العامِّ على أفراده ظنية، والخاص وإن كان من جهة إسناده ظنيًّا إلا أنَّه من جهة دلالته قطعيٌّ، فتساوى الدليلانِ أحدهما قطعي من وجهٍ ظني من الآخرِ، والدليل الثاني بعكسه.

---

(١) متفق عليه، سبق قريباً.

(٢) نُسب ذلك القول إلى بعض المتكلمين. انظر العدة (٢/٥٥٢)، التمهيد (٢/١٠٦)، التبصرة في أصول الفقه (ص١٣٢).

وقال عيسى بن أبان: يخص العام المخصوص دون غيره.

وحكاه القاضي عن أبي حنيفة؛ لأن الكتاب مقطوع به والخبر مظنونٌ.

وقال بعض الواقفية بالتوقف.

القول الثاني: أن المتواترَ الذي سبق تخصيصه يجوز أن يُخصص بخبرِ الواحد؛ لأن المتواترَ الذي سبق تخصيصُه ضعف مدلولُه لورود التخصيصِ عليه، وبالتَّالي يقوى خبرُ الواحد على تخصيصِه، بخلافِ العام الذي لم يسبق تخصيصُه فإن عمومَه قوي، وبالتالي لا يقوَى خبر الواحدِ على تخصيصه. ونَسبَ المؤلف هذا الرأي إلى عيسى بن أبان[1].

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن العام المخصوصَ وَرَدَ عليه الاحتمالُ، هكذا العام الذي لم يسبق تخصيصُه يرد عليه احتمالُ وجودِ دليلٍ مخصِّصٍ له.

القول الثالث: التوقُّفُ، قالوا: إذا وردنا عام متواترٌ وخاصٌّ آحاد فإنَّنا نتوقَّفُ[2]. وهذا القولُ غايتُه المطالبةُ بالدليل.

وقد أقام الجمهورُ الأدلةَ على جواز تخصيص العمومِ بخبر الواحدِ، وأنه يلزمُ على قولهم بالتوقف إهمال الدليليْنِ؛ لأنك لم تعمَلْ بالعامِّ ولم تعمل بالخاصِّ وتوقفت، وهذا قولٌ جديد.

---

(١) انظر: المستصفى (ص٢٤٨)، الإحكام للآمدي (٢/٣٢٢)، قواطع الأدلة (١/١٨٥، ١٨٦)، التبصرة في أصول الفقه (ص١٣٢).

(٢) نُسب هذا القول إلى القاضي الباقلاني. انظر: التلخيص للجويني (٢/١٠٩)، الإحكام للآمدي (٢/٣٢٢)، نهاية الوصول (٤/١٦٢٣).

ولنا على تقديم الخاص: أن الصحابة ذهبوا إليه فخصوا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤] بقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها». وعموم آية الميراث بقوله ﷺ: «لا يرث القاتل» و«إنا معشر الأنبياء لا نورث» وغير ذلك، ولأن إرادة الخاص بالعام غالبة معتادة، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد.

فأما قول من قال بالتعارض والوقف فهو مطالبة بالدليل وقد ذكر. وكون السنة تبين القرآن لا تمنع أن يبين القرآن السنة.

وقوله: (الكتاب مقطوع به)، قلنا: دخول المخصوص في العموم، وكونه مرادًا ليس بمقطوع به.

القَولُ الرابع: أنَّ المتواتر يخصَّصُ بواسطة الآحادِ، وهذا قولُ الجمهور[1]. واستدلُّوا بالأدلة التَّالية:

الدَّليل الأول: لا يلزمُ من التخصيص التَّساوي في الرتبةِ بين الخاصِّ والعام، وأنَّ في ذلك إعمالاً للدليلين.

الدليل الثاني: إجماعُ الصَّحابة على تخصيص المتواترِ بواسطة الآحاد، فقد أجمعوا في مسائل كحديث: «**لا يرثُ القاتلُ**»[2]، فآيات المواريث متواترةٌ، ثم خصُّوها بعددٍ من المخصصاتِ من السنة مثل حديث: «**لا يرث القاتل**». فخصصَ عمومَ المتواتر بواسطةِ خبر الآحاد، وأقرَّ الصحابةُ ذلك وأجمعوا عليه في مواقعَ عديدة.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٣٢٢)، المحصول للرازي (٣/٨٥)، البحر المحيط (٤/٤٨٢)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٠٨)، شرح مختصر الروضة (٢/٥٦٥).

(٢) سبق تخريجه ص (٧٢٧).

....

الـدليل الثالـثُ: أنَّ ورود التخصـيصِ علـى الخطـابِ العـام كـثير، فـلا يستغرب تخصيصُ العموم، أما القول بالنسخ في هذه المسألة وغيرها فهذا نادر؛ لأن أكثر أدلة الشريعة الباقية محكمة ليستْ بمنسوخة.

الدَّليل الرابع: أن الكتابَ المتواتر قطعي فكيف نخصصه بواسطة الظنيِّ؟ وقد أجاب الجمهور عن هذا.

وبهذَا يتبينُ أن الصوابَ القولُ بتخصيص العمـومِ قطعـيِّ السـند بالخـاصِّ ظني السند.

الخامس: المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب؛ فإن الفحوى قاطع كالنص.

النَّوع الخامس من مخصصاتِ العموم: التخصيصُ بالمفهوم بالفحوَى ودليلِ الخطاب: المراد بالفحوى مفهومُ الموافقةِ، والمراد بدليل الخطاب مفهوم المخالفةِ، فإذا جاءنا دليلانِ أحدهما يثبتُ الحكم في محال، والدليل الآخر يثبت الحكم في محال أقلَّ منه، فهل يُفهم منه أن الحكم يختص بالمحالِّ الأقل؟

ومن أمثلة ذلك: جاء في الحديث أن النَّبي ﷺ قال: «**فَلاَ يَأْخُذَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ**»(١). فيه النهي عن إمساك الذكر باليمينِ، ثم جاء في الدليل الآخر: «**لا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُو يبول**»(٢)، فُهِمَ من هذا الثاني جوازُ إمساك الذكر باليمينِ في غير حالِ البول، فخصصنا به عموم الدَّليلِ الأولِ(٣).

قال المؤلِّفُ: (**فإنَّ الفحوَى دليل قاطع كالنصِّ**) فإذا جاز تخصيصُ العموم بالنصِّ فليجز بمفهوم الموافقةِ.

والصواب: أن مفهومَ الموافقة منها ما هو قطعيٌّ بأن يجزم بالمعنى الذي من أجلِه ثبت الحكم في المنطوقِ، ويجزم بوجودِ ذلك المعنى في المحل المسكوتِ فيكون قطعيًّا، أما إذا وقعَ الترددُ ولم يقع جزمٌ في أحدِهما فإن مفهومَ الموافقة لا يكون قطعيًّا، بل يكون ظنيًّا.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٥٣) ومسلم (٢٦٧) من حديث أبي قتادة رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٣١٩).

(٣) وقد حكى الآمدي الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم بالفحوى ودليل الخطاب. انظر الإحكام للآمدي (٢/٣٢٨).

ودليل الخطاب حجة كالنص فيختص عموم قوله ﷺ: «في أربعين شاةً شاةٌ» بمفهوم: «في سائمة الغنم الزكاة».

---

* **قوله: ودليل الخطاب الذي هو مفهوم المخالفة حُجة:** فإذا كان حجة جازَ لنا أن نخصَّ العموم به لأنه دليل، ومثَّل المؤلف بحديث: «**فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ**»[1]، فإنه لم يفرِّق بين ما إذا كانت الشياهُ سائمةً ترعى ولا بين كونها معلوفةً، ثم جاءنا في الحديث الآخرِ قول النبيِّ ﷺ في الغنم: «**فِي سائمة الغنم في كل أربعينَ منها شاةٌ**»[2]. فأثبت الحكم في السائمةِ، ففُهم منها أنَّ المعلوفةَ لا توافقها في الحكمِ ولا تجبُ الزكاة فيها، فقلنا بأنَّ الحديثَ الأوَّلَ: «**في كلِّ أربعين شاةً شاةٌ**». مخصوصٌ بمفهوم المخالفةِ من الدليل الثَّاني.

---

(١) أخرجه أبو داود (١٥٦٨) والترمذي (٦٢١) وابن ماجه (١٩٠٥) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري (١٤٥٤) من حديث أنس أن أبا بكر حدثه... وفيه: «وَفِي صَدَقَةِ الغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ» الحديث.

السادس: فعل رسول الله ﷺ كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢] بمباشرة عائشة مؤتزرة حائضًا.

النوع السادس من المخصِّصات: فِعلُ النبي ﷺ: فإنه إذا تعارضَ لفظٌ عامٌّ مع فعل النبي ﷺ فلابدَّ من الجمع بينهما، ولا يحملُ الفِعلُ على الخصوصيَّةِ به ﷺ إلا عند عدم إمكان الجمعِ، ومن طرق الجمع القولُ بالتخصيص، ومثَّل له المؤلف بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فإنَّ هذا في المرأةِ الحائض، نهى عن قربانها حتى تطهر، ثم جاءنا في الحديث: أنَّ النبي ﷺ كان يأمر عائشةَ فتتزرُ فيباشِرُها[١]، فكان يقربها بالمباشرة، فخصَّصنا من قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] حال القُربان بدون جماع[٢].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] فهذا اللفظ: (الزانية والزاني) يشمل المحصن وغير المحصن، ثم إن النبي ﷺ رجم ماعزاً[٣] ولم يثبت أنه جلده، فدل ذلك على أن المحصن مخصوص من عموم الآية لفعل النبي ﷺ.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٠٢) ومسلم (٢٩٣) من حديث عائشة رضي الله عنها قَالَتْ: «كَانَ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا أَمَرَهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فَتَأْتَزِرُ بِإِزَارٍ ثُمَّ يُبَاشِرُهَا».

(٢) انظر المستصفى (ص٢٤٦)، روضة الناظر (٢/٧٢).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري(٦٨٢٤) ومسلم(١٦٩٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحدًا من أمته على خلاف موجب العموم وسكوته عليه؛ فإن سكوته على الشيء يدل على جوازه.

النوع السابع من مخصصات العموم: السنة الإقرارية: فإنه إذا وردنا خطابٌ عامٌّ ووجدنا أحدَ الأفراد يخالفُه، فأقرَّه النبيُّ ﷺ فنقول بتخصيصِ العمومِ، مثال ذلك: جاءَ في الحديث: «**لا صلاةَ بعد الفجرِ حتى تطلعَ الشَّمسُ**»[1]. ثم جاء في الدليل الآخر أن النبيَّ ﷺ رأى رجلا يصلي بعد الفجرِ فقال: «آلصبح أربعةٌ؟»[2] فقال: إني لم أكن قد صليت قبل الفجر فها أنا ذا أصليها. فسكت عنه النبي ﷺ، فقوله: «لا صلاة» عموم. فـ(صلاة) نكرةٌ في سياق النَّفي، وبالتالي تكون عامةً، فخصَّصنا منها قضاء النوافلِ. فقال طائفة: إذن نخصص العموم بتقرير النبي ﷺ وكثير من أهل العلم يضعفون هذا الحديث، ويجوزون صلاة سنة الفجر أخذاً من كون النبي ﷺ لما فاتته سنة الظهر للاشتغال بالوفد صلاها بعد العصر[3] وهو وقت نهي، فدل ذلك على جواز قضاء السنن الرواتب في أوقات النهي الموسع.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(٥٨٤) ومسلم(٨٢٥) من حديث أبي هريرة ﷺ، وفيه: «**نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ**».

(٢) أخرجه أبو داود(١٢٦٧) وابن ماجه(١١٥٤) وأحمد(٥/٤٤٧) عَنْ قَيْسِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلاً يُصَلِّي بَعْدَ رَكْعَتَيْنِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**صَلاةُ الصُّبْحِ رَكْعَتَانِ**»، فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنِّي لَمْ أَكُنْ صَلَّيْتُ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَهُمَا، فَصَلَّيْتُهُمَا الآنَ، فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ.

(٣) أخرجه البخاري(٥٩٠) ومسلم(٨٣٥) ولفظ مسلم: عن أبي سَلَمَةَ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ عن السَّجْدَتَيْنِ اللَّتَيْنِ كان رسول اللهِ ﷺ يُصَلِّيهِمَا بَعْدَ الْعَصْرِ فقالت: كان يُصَلِّيهِمَا قبل الْعَصْرِ ثُمَّ إنه شُغِلَ عنهما أو نَسِيَهُمَا فَصَلاهُمَا بَعْدَ الْعَصْرِ ثُمَّ أَثْبَتَهُمَا، وكان إذا صلى صَلاةً أَثْبَتَهَا.

الثامن: قول الصحابي عند من يراه حجة مقدمًا على القياس يخص به العموم؛ فإن القياس يخص به، فقول الصحابي المقدم عليه أولى.

النوع الثامن من المخصِّصات: قولُ الصحابيِّ عند مَنْ يرى أن قولَه حجَّة: والمرادُ هنا مذهبُ الصحابيِّ، سواءٌ كان قولاً أو فعلاً، والمراد بالصحابيِّ هنا وفي مبحثِ حجيَّة قول الصحابي: مَنْ لازم النبيَّ ﷺ مدةً، فلا نقتصرُ على مجرد الرؤية. فإذا جاءَنا خبر عامٌّ ثم جاءَنا أثرٌ عن صحابيٍّ يخصص ذلك العام فهل نقول بالتخصيص؟

قالت طائفة: قولُ الصحابي حجة؛ وبالتالي نخصص العموم به[(١)].

وقال آخرون: بأنَّ العموم لا يخصصُ به؛ لأن اللفظ العامَّ كلام الشارع فلا نتركه من أجل قول الصحابيِّ[(٢)].

واستدل الجمهور على الجوازِ بأن قول الصحابيِّ أقوى من القياسِ، والقياس يخصصُ به العموم؛ فمِنْ باب أولى أن يُخصَّ العموم بقولِ الصحابيِّ.

ومن أمثلته في حديث: «**وَفِّرُوا اللِّحَى**»[(٣)]. فـ(اللحى) جمع معرف بـ(أل) فيفيد العمومَ، ثم جاءنا عن ابن عمر أنه يأخذُ ما زاد على القبضةِ، فإن قلنا: قول الصحابي يخصص به العمومُ. فقلنا: عموم الأمر بتوفيرِ اللحى مخصص

---

(١) وهو قول أكثر الحنفية والحنابلة. انظر: العدة (٢/٥٧٩)، التمهيد (٢/١١٩)، روضة الناظر (٢/٧٤، ٧٥)، أصول السرخسي (٢/٥) الإحكام للآمدي (٢/٣٣٣).

(٢) وهو قول أكثر المالكية والشافعية. انظر الإحكام للآمدي (٢/٣٣٣)، شرح تنقيح الفصول (ص٢١٩).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٨٩٢) ومسلم (٢٥٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

....

بهذه الآثارِ، وإن قلنا: قول الصحابيِّ لا نخصص به العموم فحينئذٍ لا يصح لنا التخصيص إلا بدليلٍ.

إذا تقرَّر هذا فإن الصواب أن قول الصحابي حجةٌ، لكنه لا يخصصُ به العموم؛ لأنَّنا استفدنا حجيتَه من كون قوله مظنة لأنْ يوجد دليل علمِه ولم نعلم به، فإذا وُجد الدليلُ المخالف لقوله اطَّرحناه.

ومن أنواع المخالفة: المخالفة الجزئية في الخصوص والعمومِ، ومن ثَمَّ فإن الصوابَ القولُ بعدم تخصيص النصوصِ بأقوال الصحابةِ.

التاسع: قياس نص خاص إذا عارض نصًّا آخر فيه وجهان: أحدهما: يخص به العموم، وهو قول أبي بكر، والقاضي، وقول الشافعي، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين. والآخر: لا يخص به، وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا، وجماعة من الفقهاء؛ لحديث معاذ، ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة، ولأن العموم أصل، والقياس فرع فلا يقدم على الأصل.

النوعُ التاسعُ من مخصصات العموم: القياسُ: ومن أمثلة هذا قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] ثمَّ استثنينا الأمة وقلنا: عليها خمسون جلدةً؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] فهذا تخصيص للعمومِ بواسطةِ النص، فهل نلحق المملوك بالأمةِ فلا يجب عليه إلا نصف الحدِّ فقط؟

هذه المسألةُ مما وقع الاختلافُ فيها:

فالمشهور عند الحنابلةِ والشافعية أن العمومَ يُخصَّص بالقياس[١].

والقول الآخر: أن العموم لا يخصص بواسطة القياس[٢].

واستدلَّ مَنْ رأى أن العمومَ لا يخصصُ بالقياس بأدلةٍ:

الدليل الأول: قال: دَلالة قولِه: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢] على المملوك الذكر أقوى من دلالة قولِه: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]

---

(١) انظر العدة (٥٦٢/٢)، روضة الناظر (٧٥/٢)، شرح مختصر الروضة (٥٧٢/٢)، الإحكام للآمدي (٣٣٣/٢).

(٢) وهو كما ذكر المؤلف قول ابن شاقلا وجماعة من الفقهاء. انظر العدة (٥٦٢/٢)، التمهيد (١٢١/٢)، روضة الناظر (٧٥/٢).

وقال قوم: يقدم جليُّ القياس على العموم دون خفيِّه؛ لقوته وضعف الخفي، فإن دلالة قوله: «لا تبيعوا البرَّ بالبرِّ متفاضلاً» على تحريم بيع الأرزِّ أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة:٢٧٥] على جوازه بيعه متفاضلاً.

فإذا كان الظنُّ المستفادُ من النصِّ أولى من الظنِّ المستفادِ من القياس، فحينئذٍ نقول ببقاء اللفظ العام على عمومه ولا نخصصه بواسطة القياس.

وأجيبَ عن هذا بأنَّا لا نسلم بأن الظنَّ المستفادَ من النصِّ يكون دائمًا أقوى من القياسِ، خصوصًا أن القياسَ في محل خاصٍّ والنص عامٌّ، وفي الغالب تكون دلالةُ القياسِ على محل الخصوص أقوى من دلالة اللفظ العامِّ.

الدليل الثَّاني: قالوا: إنَّ العموم أصلٌ، دليلٌ يصح أن يستند إليه القياسُ، والقياس فرع، فكيف نقدم الفرع على الأصلِ؟

وأجيب عن هذا بأن الفرعَ ليس فرعًا لذلك الأصل، وإنما هو فرعٌ لأصلٍ آخرَ، فالقياس فرع، مثل مسألة المملوكِ والأمة؛ فالمملوك جعلناه فرعًا لقوله: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] وبالتَّالي نحن لم نتركِ الأصلَ من أجل الفرع، وإنما ألحقنا هذا الفرعَ بأصلٍ آخر وجعلنا له أصلاً مستقلاًّ، ولا يمتنع أن نقولَ بأن النصَّ العام يخصص بما هو قياسٌ.

القولُ الثانِي: أن اللفظ العامَّ يمكن تخصيصه بالقياسِ الجليِّ، ولا يمكن تخصيصه بواسطة القياسِ الخفيِّ؛ لأنَّ الجليَّ قطعيٌّ وقويٌّ، فقدَّمناه على دلالة العمومِ، بخلاف القياسِ الخفيِّ فإنه أضعفُ من العموم فنقدم العمومَ عليه[1].

---

(١) نُسب هذا القول إلى العباس بن سريج من الشافعية. انظر العقد المنظوم (٢/٣٢٦).

وفسَّر قوم الجليَّ بقياس العلة، والخفي بقياس الشبه، وفسَّر الآخرون الجليَّ بما يظهر فيه المعنى، كنهي القاضي عن الحكم وهو غضبان.

والعلماءُ في التَّفريقِ بين القياسِ الجليِّ والقياسِ الخفيِّ على ثلاثةِ أقوالٍ:

القول الأول: منهم من يقول بأن القياس الجليَّ هو قياسُ العلةِ الذي كان الجامعُ فيه وصفًا مناسبًا لتشريع الحكم، أمَّا القياس الخفي، فالمرادُ به قياسُ الشَّبه، أو قياس الدلالة.

وأما قياس العلةِ: الجمعُ بين الأصل والفرع بوصفٍ مناسبٍ، وقياسُ الدلالة: الجمعُ بين الأصلِ والفرعِ بوصفٍ غير مناسبٍ لكنَّه يتضمَّن وصفًا مناسبًا، وقياسُ الشَّبه الجمعُ بين الأصل والفرع بوصفٍ غيرِ مناسبٍ ولا مستلزمٍ للمناسبةِ. والجمهورُ على أنَّ قياسَ الشبهِ ليس بحجَّةٍ.

القولُ الثاني: أنَّ القياس الجليَّ هو ما كان مبنيًّا على نفي الفارق، بحيث لا يتردد أحدٌ في إلحاق الفرع بأصله، بينما القياسُ الخفي هو ما عدا ذلك، ومن أمثلته لَّما قال ﷺ: «**مَنْ أعتق شِرْكًا له في مملوكٍ قوِّمَ عليْه**»[1]. فقوله: (مملوك) يصدقُ على الذكر، ولكنَّنا وجدنا أن الأمَةَ تماثل الذَّكرَ في ذلك الحكم، فألحقنا الأمةَ بالعبدِ، فهذا قياس جليٌّ؛ لأنه بُنِيَ على نفي الفارق بين الأصلِ والفرع، والقياس الخفي ما عدا ذلكَ.

القول الثالث في تفسير القياس الجلي: أن ما كانت علته منصوصةٌ، فهذا

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٥٢٢) ومسلم (١٥٠١) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

وقال عيسى بن أبان: يجوز ذلك في العام المخصوص دون غيره؛ لضعفه بالتخصيص، وحكاه القاضي عن أبي حنيفة.

قياس جلي، وما كانت علته مستنبطة فهذا قياس خفيٌّ.

فهذه هي الأقوال في التفريق بين القياس الجليِّ والقياس الخفيِّ، وهذا يدلُّك على ضَعفِ القولِ بأن النصَّ العامَّ يُخصُّ بالقياس الجليِّ دون القياس الخفي، أي: لا يوجدُ اتفاق على ضابط التفريقِ بينهما، ولم يستند التفريقُ بينهما إلى دليلٍ شرعي، وبهذا يتبين لنا ضعفُ القول بأنَّ العموم يُخَصُّ بالقياس الجليِّ دون القياس الخفيِّ.

القول الثالث في المسألةِ: أنَّ العامَّ إذا لم يسبق تخصيصُه فلا يصح لنا أن نخصصه بالقياس(١)؛ لأن العام حينئذٍ قويٌّ لا يقوى القياسُ على معارضتِه وتخصيصه، أما إذا كان العمومُ سبق تخصيصه قبل ذلك فحينئذ يكون العموم قد ضعف، وبالتَّالي يجوز تخصيصُه بواسطة القياسِ.

---

(١) وهذا القول كما ذكر المؤلف منسوب إلى عيسى بن أبان، وحكاه القاضي أبو يعلى عن أبي حنيفة. انظر: العدة (٢/٥٦٣)، كشف الأسرار (١/٢٩٤).

ووجه الأول: أن صيغة العموم محتملة للتخصيص، معرفة له، والقياس غير محتمل، فيقضي به على المحتمل كالمجمل مع المفسر.

وحديث معاذ: كون هذه الصورة غير مرادة منه غير مقطوع به، ولا نسلم أن الظنون المستفادة من النصوص أقوى على الإطلاق.

وقولهم: لا يترك الأصل بالفرع، قلنا: هذا القياس فرع نص آخر، والقياس يخص تارة بنص آخر وتارة بمعمول النص.

والجماهيرُ على جوازِ تخصيص العموم بواسطة القياسِ، واستدلوا على ذلك بعددٍ من الأدلةِ:

الدليلُ الأول: أنَّ القياسَ خاصٌّ بمحلٍّ والعمومُ يشملُ صورًا كثيرةً، فدلالتُه على كل صورةٍ بفردها دلالةٌ ضعيفة فقَوِيَ القياس على تخصيصِ العموم حينئذٍ؛ لأنَّ العام محتمل للتخصيصِ.

واستدلوا على ذلك أيضًا: بأنَّ كلاًّ من القياسِ واللفظ العام ظنِّيان في مدلولهما، فصح تخصيصُ أحدهما بالآخرِ.

وهناك من استدلَّ على المنع بحديث معاذ: قال: «بِمَ تحكم؟» قال: بكتاب الله. ثم قال: «فإنْ لم تجدْ؟» قال: فبسنَّة رسول الله. قال: «فإن لم تجدْ» قال: أجتهدُ رأي ولا آلو[1].

فمِنْ أنواع اجتهادِ الرأي القياسُ، وقد جعله في الرتبة الثالثة، مما يدلُّ على أنَّه إذا جاءنا دليل عامٌّ فإنَّنا نقدمُه؛ لأنه من الكتاب.

وأُجيبَ عن هذا بأن القياسَ يبينُ لنا أن الصورةَ المخصوصةَ لم تدخل في

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٥٩٢) أحمد(٥/ ٢٣٠).

....

اللفظِ العامِّ، وبالتالي كأنَّه لم يجد دليلاً يدل على هذه المسألةِ من الكتابِ. وقد رجَّحَ المؤلف القولَ بتخصيص العموم بواسطة القياسِ، ولكن من الأقيسةِ ما هو ضعيف لا يقوَى على تخصيص العموم.

وعلى القول الأخير بأنَّ العمومَ يخصَّصُ بالقياس يلاحظ أن القياسَ الضعيفَ عندهم لا يَقوَى على تخصيصِ العموم؛ لأنَّه لا يُستدلُّ به عندهم؛ وبالتالي لا يخصَّصُ به العموم.

والصواب والراجح: التَّفريقُ بين القياس القويِّ وبين القياس الخفيِّ؛ فإن القياسَ الظاهر يخص به العموم، نريد بهذا ما كان منصوصًا على علتِه؛ لأنه إذا نص على العلةِ كان إلحاقُ الأفراد التي توجد فيها هذه العلة بالمنصوصِ عليه إلحاقًا قطعيًّا.

من أمثلة ذلك: لما قال النبي ﷺ: «خمسُ فواسقَ يقتلنَ في الحِلِّ والحرمِ»(١). فبيَّنَ العلة وهي كونها فاسقةً، تفسد أموال الآخرين، فما وجد من الحيوانات مفسدًا جاز قتله إلحاقًا له بهذه الخمس المذكورة؛ لوجود العلةِ وهي الفِسقُ، ومن ثمَّ إذا كان هناك دليلٌ يمنع من قتلِ مثل هذا الحيوانِ فإنَّنا إذا وجدناه مفسدًا قلنا: نُلحقُه بالدليل الآخر الذي نص على جوازِ قتل الخمس؛ لأنَّها فاسقة مفسدةٌ.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٣١٥) ومسلم (١١٩٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «خمسٌ من الدواب مَن قتلهنَّ وهو محرمٌ فلا جُناح عليه: العقربُ، والفأرةُ، والكلبُ العقورُ، والغرابُ، والحِدَأَةُ».

فصلٌ: في تعارض العمومين:

إذا تعارض عمومان وأمكن الجمع بينهما، بأن يكون أحدهما أخصَّ من الآخر، قدِّم الخاص.

---

* **قوله: فصل في تعارض العمومين:** هذا مبحثٌ مهمٌ له تطبيقاتٌ فقهية كثيرةٌ، وهو ما يتعلَّق بتعارض العموماتِ، ففي كثيرٍ من الأحيانِ يأتينا دليلانِ يرِدان على محلٍّ واحدٍ كلاهُما عامٌّ، ولكن عموم أحدهما من وجهٍ، أو عموم خاص.

وتعارض العموماتِ ينقسم إلى أقسامٍ:

القسم الأول: عمومانِ أحدهما أخصُّ من الآخر، فبالتَّالي يُعمل بالخاصِّ في محلِّه، ويعملُ بالعام في بقيَّةِ الأفرادِ؛ مثالُ ذلكَ: يقولُ الله عزَّ وجل: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. المطلقات عامٌّ؛ لأنه جمع معرف بـ(أل) الاستغراقيَّة فيفيد العمومَ، فيشملُ كل مطلقة، ثم جاءنا في الدليل الآخرِ قوله تعالَى: ﴿وَأُو۟لَـٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وفي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]. هنا المؤمنات عمومٌ خصَّ بغير المدخول بها، وبالتَّالي نقول: الآيةُ الأولى عامة في المطلَّقاتِ المدخول بها وغير المدخولِ بها، والآيةُ الثانية خاصةٌ بالمطلقة الحامل، والآيةُ الثالثة خاصةٌ بغير المدخولِ بها، فنعمل بالدليل الخاصِّ وهو الآيةُ الثالثة في محل الخصوص، وهو في المطلقة غير المدخولِ بها، ويبقى الباقِي على مدلولِ اللفظ العامِّ.

أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح، والآخر غير ممكن تأويله، فيجب التأويل في المؤول، ويكون الآخر دليلاً على المراد جمعًا بين الحديثين؛ إذ هو أولى من التعارض.

وإن تعذَّر الجمع بينهما لتساويهما وتناقضهما، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخًا للآخر.

فإن أشكل التاريخ طلب الحكم من دليل غيرهما.

النَّوع الثاني: أن يرد عندنا دليلان عامَّانِ متعارضانِ كلٌّ منهما يدلُّ على معنًى مغايرٍ لمعنى الآخر، ويُمكنُ تأويل أحدهما إما بحملِه على بعض محالِّه، وإما بصرفِه عن مدلولِه، وقد يُضربُ لهذا من الأمثلة بالنصوص الواردةِ في وجوب استقبالِ القبلة بقول الله عز وجل: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤] فإن (ما) في قوله: (حيثما) اسم موصول، وبالتالي نحملُه على جميع المحال. ثم جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ**»[1]، فنؤول الدليل الأول، ونقول: ليس المرادُ به عين الكعبة، وإنما المرادُ جهةُ الكعبة لا عينُ الكعبة، فهنا أوَّلْنا الدليل الأولَ وصرفناه عن ظاهر مدلولِه في كونه يدلُّ على وجوب استقبالِ عينِ الكعبة؛ جمعًا بين هذيْنِ الدليلين؛ لأنَّ إعمالَ الدليلين أولى من إهمال أحدِهما.

النوع الثالث: إذا تقابل عمومانِ وكل منهما يدل على مدلولٍ متعارضٍ مع مدلول الآخرِ، ففي هذه الحالِ ننظرِ في التاريخ. ومن أمثلته: حديث: «**لا**

---

(١) أخرجَه الترمذيُّ (٣٤٤) وابن ماجه (١٠١١) من حديث أبي هريرة ﷺ.

وكذلك لو تعارض عمومان، كل واحد عام من وجه خاص من وجه آخر كـ: «النهي عن قتل النِّساء والصبيان»، مع قوله: «من بدَّل دينه فاقتلوه».

ربا إلا في النَّسيئة»[1]، فإن قولَه: (ربا) نكرة في سياق النفي فيفيد العمومَ، ثم جاء في الحديثِ الآخرِ إثباتُ الرِّبا في التفاضل[2]، ولذلك نحتاج إلى البحثِ في التاريخ.

النوع الرابع: إذا كان أحدُ الدليلَيْنِ عامًّا من وجه وخاصًّا من وجه آخر، والدليل الآخر كذلك، فحينئذٍ يُعْمَل بكل من الدليلين فيما لا يتقاطع فيه الدليلانِ، ثم ما تقاطع الدليلان فيه نبحثُ عن مرجح خارجيٍّ، ومن أمثلةِ ذلك: قول النبيِّ ﷺ: «**لا صلاةَ بعد العَصْرِ**»[3]. مع قوله ﷺ: «**مَنْ نَامَ عَنْ صَلاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا**»[4]. فالأوَّلُ من ألفاظِ العموم؛ لأنَّ (صلاة) نكرة في سياق النَّفي فتفيد العمومَ، فينهى عن جميع الصلواتِ بعد العصرِ. وأما الدليل الثاني: «**من نام عن صلاة أو نَسِيها**». فإن (صلاة) نكرة في سياق الشرط، فتفيد عموم الصلوات المقضية، فقوله: «**مَنْ نام عن صلاة أو نسيها**». لم يذكر هنا الزمان؛ بحيث إن المتعلق في سياق الشرط يفيد العمومَ، فهنا عندنا أشياء استقلَّ بها الخبر الأول، وصلاةُ النافلة المطلقة مثلاً بعد العصر ينهى عنها، وهناك أشياءُ استقل بها الخبر الثاني وهو قضاء الصلوات في غيرِ وقتٍ ما

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٩٦).

(٢) أخرج البخاري (٢١٧٦) ومسلم (١٥٨٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٧٨٥).

(٤) سبق تخريجه ص (١٦٩).

....

بعد العصر، فنعمل بكلٍّ من الدليلين فيما لم يتقاطعَا فيه، ويبقى عندنا قضاءُ الصلوات بعد العصرِ.

الدَّليل الأول يدل على المنع، والدليل الثاني يدل على الطلب والمشروعية. وبالتالي نحتاج إلى النظر في دليلٍ مرجِّحٍ لأحد مدلولي هذين الخبرين في دلالتِه على ما تقاطعا عليه.

وهناكَ مرجِّحاتٌ كثيرةٌ قد يكون باستنادِه لأدلة أخرى، وقد يكون بقلةِ المخصصاتِ؛ بأن يكون عموم أحد الدليليْنِ أقوى من الآخر، إما بصيغتِه وإما بمدلوله وإما بقلة المخصصاتِ الواردةِ عليْه، فإن ألفاظَ العمومِ ليست على رتبةٍ واحدةٍ، وإنما هي متفاوتة الرتبةِ، ثم يضعف العموم بكثرة المخصصات الواردةِ عليه، وحديث: «**لا صلاة بعد العصر**». ورد عليه مخصصات كثيرةٌ، منها ما وَرد من مشروعيةِ قضاء السنن الرواتبِ فيه، كما فعل النبي ﷺ لما شغله وفد عبد القيس عن سنة الظهر البَعدية[1].

وكذلك تُستثنى صلاة الجنازة فإنها تجوز في وقت ما بعد العصر، فإذا وردتْ مخصصات كثيرةٌ لأحد الدليلين دلَّ هذا على ضعفه وقوة الخبر الآخر.

ومن أمثلةِ هذا حديث: نهيُ النبي ﷺ عن قتل النساء[2]؛ فإن كلمة

---

(١) سبق تخريجه ص (٧٨٥).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٠١٥)، ومسلم (١٧٤٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قَالَ: وُجِدَتِ امْرَأَةٌ مَقْتُولَةً فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، «فَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ».

....

(النساء) عامة، اسم جنس يصدق على القليل والكثير، لا واحد له من جنسه، معرف بـ(أل) الاستغراقية، فيفيد العموم، ثم جاء في الحديث الآخر: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»(١)، فعندنا مدلولٌ يصدقُ عليه الدليل الأول، ومدلولٌ يصدق عليه الدليل الثاني، وعندنا محل يتعارض فيه الدليلانِ، فالرجل المبدِّل لدينه يُعْمَل فيه بالدليل الثاني، والمرأةُ التي لم تُبدِّلْ دينها ولم تَقْتُلْ يعمل فيها بالدليل الأول ولو كانت من الأعداء المحاربين.

هل ندخل المرأة التي بدلت دينها في حديث النهي عن قتل النساءِ كما قال بذلك الحنفيَّةُ(٢)، أو ندخلها في حديث: «من بدل دينه فاقتلوه». كما قال الجمهور؟(٣).

هنا قولان لأهل العلمِ، ولذلك نحتاج إلى ترجيحِ أحد الخبرينِ، فننظر ما هو الأقوى؛ فحديث النهي عن قتل النساءِ وردت له مخصصاتٌ؛ فإن القاتلة تُقتل، والساحرة تُقتل، ومن قاتلتِ المسلمين مع العدو المحاربين جاز قتلُها، وهكذا في عدد من المسائل، بخلاف حديث: «**من بدَّلَ دينه فاقتلوه**». وهو باقٍ على عمومِه، وعمومُه أقوى، وبالتالي رجحنا العُموم الأقْوى.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠١٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١٣٤/٧).

(٣) انظر: منح الجليل (٢١٣/٩)، نهاية المحتاج (٤١٩/٧)، شرح منتهى الإرادات (٣٩٤/٣).

وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليين عن دليل الترجيح؛ لأنه يفضي إلى وقوع الشبهة والتنفير عن الطاعة.

قلنا: بل ذلك جائز، ويكون مبيّنًا للعصر الأول.

وإنما خفي؛ لطول المدة واندراس القرائن والأدلة، وما ذكروه منتقض بالنسخ وهو واقع.

إذا تقرَّر أن هناك أدلةً عامة من وجه وخاصةً من وجهٍ آخر، يمكن أن تعارِضَ ما كان عامًّا من وجه خاصًّا من وجه آخر، فإنَّ طائفةً منعوا من هذا، وقالوا: لا يجوزُ وجود تعارض عمومَيْنِ لا يدل دليل على ترجيح أحدهما على الآخر؛ لأنَّ في هذا تشويهًا لدين الإسلامِ، ويؤدِّي إلى أنْ لا يعرفَ الناسُ الحقَّ من غيره، فينفر الناسُ عن طاعة الله تعالى.

والجواب عن هذا: أنه لا يُفضِي إلى هذه الأمور، ووقوع الخطأ لا يعني القدحَ في الحكم الشرعيِّ، فالناس يخطئونَ في اجتهاداتِهم، ولا يلزمُ من هذا أن يكون منفرًا للناس عن الطاعةِ، ووقوعُ الاختلاف بين أهل العلمِ من الأمور السائغةِ.

وقد يكونُ هذا التعارض واضحًا بالنسبة لأهل الزمان الأول ويخفى علينا؛ لطولِ المدة، والناس قد يغفلون عن معرفة القرائن والأدلّة.

وأما قولهم: إن وجودَ مثل هذا التعارضِ يؤدِّي إلى نفرة الناس من دينِ الإسلام، فنقول: لا يؤدِّي إلى هذا الأمر، ولذلك يوجدُ التعارض في النسخ بين الناسخ والمنسوخِ، ورفعٌ للحكم، ومع ذلك نقول بجوازِه، ولا نقول بأنّه يؤدِّي إلى نفرة الناس عن الطاعةِ.

فصلٌ: في الاستثناء:

مسألة المخصصاتِ المتصلةِ:

تقدَّمَ معنا أنَّ الأصل في العمومِ أنه يتناول جميع أفراده، إلاَّ أن يرد عليه دليلُ تخصيص فنقول بأن دليلَ التخصيصِ يبين أن هذه الأفرادَ المخصوصة غيرُ داخلة في العموم، لا في لفظِه ولا في حكمِه، وهذه المخصصات منها ما هو من المخصصاتِ المتصلةِ، ومنها ما هو من المخصصات المنفصلةِ.

والفرق بينهما في أمور:

الأول: أن المنفصلَ يكون في خطاب مستقلٍّ عن الخطاب العامِّ، بخلاف المتَّصلِ فإنه يكونُ في نفس الخطاب العامِّ.

الثاني: أن المخصصَ المتصلَ قد لا يستقل بمعنًى، كما تقول: له عليَّ عشرة إلا ثلاثةٌ. فكلمة (ثلاثة) تخصيصٌ، ولا يستقلُّ بمعنًى؛ إذ ليس جملة مستقلة، بخلاف المخصص المنفصل، فلا بدَّ أن يكون معنًى تامًّا مستقلاًّ.

الثالث: أن المخصصات المتصلةُ خمسة أنواعٍ: التخصيصُ بالاستثناءِ، والتخصيص بالشرطِ، والتخصيص بالغايةِ، والتخصيص بالصفةِ، والتخصيص بالبدل. بينما المخصصات المنفصلة تسعةُ أنواع كما تقدَّم.

وأول المخصصات المتصلة: الاستثناءُ: والاستثناء مأخوذٌ في لغة العرب من الثَّني؛ كأنه ثَنَى بعضَ أفراد الكلام عن الدخولِ في حكمه[1].

وللعلماء منهجان في الاستثناء:

فمنهم مَنْ يقول: الاستثناء إخراجُ بعضِ أفرادِ العامِّ عن حكمِه، فكأنَّها

(١) انظر مادة (ثني) في لسان العرب (١٤/١١٥).

وصيغته: إلا، وغير، وسوى، وعدا، وحاشا، ....

دخلتْ ثمَّ خرجتْ. والغالبُ أن هذا هو منهجُ النحاة.

وبعضُ أهل العلمِ يقول: الاستثناء بيانُ أن بعض أفراد العام لم تدخل في حكمِه، والاستثناءُ يبين عدم دخولها. وهذا هو منهج الأصوليين؛ وذلك أن بحثَ الأصوليِّ في كلام الله عزَّ وجل وكلام رسوله ﷺ، فهو سبحانَه لا يخفى عليه شيءٌ، ويعلم بأنه سيستثني في كلامه، بخلافِ المتكلم من أفرادِ الناسِ؛ فإنَّه قد لا يَنوِي الاستثناءَ إلا بعد مدَّةٍ، وقد لا يعلمُ بأنَّ بعضَ الأفراد العامَّةِ لم تدخل في حكمِه، ولذا وقعَ الاختلافُ بينهم بأن الأصوليَّ ينظر في كلامِ الشرعِ، بخِلاف النحاةِ فهم ينظرون في كلامِ الخَلقِ.

وأركان الاستثناء أربعة: الأول: المستثنى منه.

والثاني: المستثنى.

والثالث: أداة الاستثناء.

والرابع: المعنى أو الحكم الذي جَرَى إخراج المستثنى مِنه.

من أمثلة ذلك: (جاء القوم إلا زيدًا)، فالمستثنى منه: (القوم)، والمستثنى: (زيد)، وأداة الاستثناء: (إلا)، والحكم الذي استثنِيَ منه هو (المجيءُ).

وأداةُ الاستثناء هنا هي (إلا) وهي أمُّ الباب، وهناك أدوات أخرى، مثل: (غير)، فتقول: (جاء القوم غير زيدٍ).

و(سوى)، فتقول: (جاء القوم سوى زيدٍ).

و(عدا)، فتقول: (جاء القوم عدا عَمْرو).

و(خلا)، تقول: (جاء القوم خلا محمَّد).

وخلا، وليس، ولا يكون. وأم الباب: إلا.

وحدّه: أنه قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول.

ويفارق الاستثناء التخصيص بشيئين:

و(حاشا) و(ليس) و(لا يكونُ). فهذه أداوتٌ يتمُّ بها الاستثناءُ.

* **قوله: وحدّه: أنه قول:** فلا يصح أن يكون الاستثناء بالنيَّةِ، فلا بد أن يكون الاستثناءُ باللفظِ.

وهنا بحثٌ عند الأصوليين، وهو: هل نية المتكلم تُخَصِّص اللفظ العامَّ أو لا؟

فالجمهور قالوا: نعم؛ لأنَّ النية تخصص اللفظ العام، وتعمِّمُ اللفظ الخاصَّ[(١)].

* **قوله: متصل:** يعني أن يكون في سياق واحد مع المستثنى منه، وأن يكون عَقِيبه.

* **قوله: يدل على أنَّ المذكورَ معه:** وهو المستثنى.

* **قوله: غير مرادٍ بالقول الأول:** وهو إثباتُ الحكم على المستثنى منه، فهو يدلُّ على أن المذكورَ معه غيرُ مراد بالقولِ الأوَّلِ على منهج الأصوليينَ.

* **قوله: ويفارق الاستثناء التخصيص:** أي: أن الاستثناءُ يخالفُ التخصيصَ بالمخصصاتِ المنفصلة بعَدَدٍ من الفُرُوقِ:

---

(١) انظر: البحر المحيط (١٥٦/٤، ١٦٨)، رفع النقاب (٢٩٦/٣)، حاشية العطار على شرح المحلي (١٠/٢، ٢١).

أحدهما: في اتصاله.

والثاني: بتطرقه إلى النص كقولك: «عشرة إلا ثلاثة».

ويفارق النسخ في اتصاله.

ومنعه المستثنى من الدخول، وأنه إنما يجوز في البعض.

الفرق الأولُ: أن التَّخصيصَ المنفصل لا يَرِدُ على النصوصِ، وهو اللفظ الصريحُ في معناه، بخلاف الاستثناءِ، فكلمة (عشرة) نصٌّ في العدد، فيصح لك أن تستثنيَ منها، فتقول: (جاءَ عشرة إلا ثلاثة)، بخلافِ النص في اللفظ العامِّ، فلو قال: (تصدَّق على عشرة) فلا يصح بعد ذلك أن تأتي بمخصِّص مستقل، فتقول: (تصدق على سبعة) أو تعفى من ثلاثة، فيكون حينئذٍ من باب النسخ.

وهنا فروق بين النَّسخ، والاستثناءِ وما ماثله من المخصصات المتصلةِ:

الفرق الأولُ: أن الاستثناءُ يجب أن يكون مُتَّصِلاً باللفظ العامِّ، فتَقُول: (جاء عشرةٌ إلا ثلاثة)، بخلاف النسخ، فإن الناسخ لا يكون متصلاً بالمَنْسُوخِ، بل يلزم أن يكونَ الناسخ متأخِّر النزول عن المنسوخ.

الفرق الثاني: أن الاستثناءَ يبين أن بعضَ الأفراد لم تدخل في الخطابِ العامِّ، أمَّا النَّسْخ فيَدُلّ على أن تلك الأفرادَ قد دخلت في اللفظ العامِّ.

الفرق الثالث: أن الاستثناءَ لا يجوزُ أن يرد على الكلِّ، بخلاف النسخ فإنَّه يرد على جميعِه، فيصح أن تقول: ثلاثةٌ إلا واحدًا. وهنا أجزت الاستثناء في البعضِ، لكن لا يجوز أن تقول: ثلاثةٌ إلا ثلاثة، بخلاف النسخ فإنه قد يرد على الكلِّ، أما الاستثناء فلا يرد على الكلِّ.

فصل: في شروط الاستثناء:

ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط:

أحدها: اتصاله؛ لأنه جزء يتمُّ به الكلام، فإذا انفصل لم يكن إتمامًا كالشرط، وخبر المبتدأ.

ذكر المؤلف هنا شروط الاستثناء، والمرادُ أنَّه إذا لم توجد هذه الشروط مع الاستثناءِ فإن الاستثناء باطل لا قيمةَ له، وبذلك يؤخذ بحكم المستثنى منه فَقطْ.

مثال ذلك: (أكرم كل مؤمن). ثم قال بعد أسبوع: (إلا الطوال)، فنقول: هذا الاستثناءُ غيرُ مقبولٍ؛ لأنه لم يتَّصل، وبالتالي يبقى الحكم الأول بوجوب إكرامِ الجميع بما هُم عليه، ولا نلتفتُ إلى هذا التخصيصِ؛ لأنه لم توجَدْ فيه شروط التخصيصِ.

وشروط الاستثناء هي:

الشرط الأولُ: أن يكون متصلاً بالمستثنى منه، فلو قال: (له عليَّ عشرة آلاف)، فهذا إقرارٌ بعشرةِ آلاف، ثم بعد ثلاثة أشهرٍ قال: (له عليَّ عشرة آلاف إلا ثلاثة)، نقول: الشهودُ شَهِدُوا بأنه أقرَّ بالعشرة كاملة، وهذا الاستثناءُ لم يتصل بالمستثنَى منه، فلا يكون استثناء صحيحًا. لكن لو كان الفاصِلُ بينهما من الأمور المعتادة، كما لو عطس، أو أَتَى بجملة متعلقةٍ بالمستثنى منه، فالكلام لم ينقطِعْ، وبالتالي يصحُّ الاستثناء.

الأدلة على أن الاستثناء لا بد أن يكون متصلاً بالمستثنى منه:

الدليل الأول: أنَّ الكلام قبل الاستثناء كان كلامًا تامًّا، فثبتَ حكمُه، والاستثناءُ المتأخِّرُ لا يلغيه؛ لأنَّه غير متصلٍ به.

وحكي عن ابن عباس جواز انفصاله.

الدليل الثاني: أن العربَ لا تُعمل الاستثناء إلاَّ إذا كان متصلاً، أما إذا لم يكن متصلاً فإن العرب لا تُلغي بعض أفرادِ العموم عنْه.

وهناك أقوالٌ أجازت الانفصالَ ولم تشترطِ الاتصال في الاستثناءِ، وبالتالي هناك أربعةُ أقوال في المسألةِ:

القولُ الأول: أنه يشترطُ في الاستثناء الاتصالُ، فإذا فُصل بينهما لم يعد استثناءً صحيحًا، وبالتالي يبقى اللفظ العام على مدلوله العامِّ. وهذا قولُ جمهورِ أهل العلم(١).

القول الثاني: لا يُشترطُ الاتصال، ولو استثنى بعد ستِّ سنينَ يجزئه ذلك(٢)، وبعضهم يحكِيه عن ابن عباسٍ(٣).

القول الثالث: أن الانفصالَ إلى شهرٍ فأقلَّ يصح معه الاستثناءُ، بخلاف ما لو طالتِ المدةُ فوق ذلك(٤).

واستدلُّوا على ذلك بحادثةِ أهل الكهف، فإن اليهودَ سألُوا النبيَّ ﷺ عن حادثة أهل الكهفِ، فقال لهم: سأخبركم بها غدًا، ولم يستثنِ، فلم يقل: إن شاء الله، والتعليق بالمشيئة نوع من أنواع الاستثناء، فلم ينزلْ شيء في أهل

---

(١) نسب ابن مفلح هذا القول للأئمة الأربعة. انظر أصول الفقه لابن مفلح (٣/٩٠١).

(٢) انظر: روضة الناظر (٢/٨٤).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير(١١/٦٨) والحاكم(٤/٣٣٦) والبيهقي(١٠/٤٨) عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ كَانَ " يَرَى الاسْتِثْنَاءَ، وَلَوْ بَعْدَ سَنَةٍ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٣ -٢٤] يَقُولُ: «إِذَا ذَكَرْتَ» .

(٤) وهو قول ضعيف. انظر: المستصفى (ص٢٥٨)، الإحكام للآمدي (٢/٢٨٩).

وعن عطاء والحسن: جواز تأخيره ما دام في المجلس.

الكهف إلى شهرٍ، فنزل قولُه في سورة الكهف: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ -٢٤]. فقال: إن شاء الله بعد الشَّهرِ، فنزلت الآيات[1]؛ ولذا قالوا: بأن الاستثناء إلى شهر صحيحٌ.

وهذه الواقعةُ ليس فيها دلالة، بل تدل على خلافِ ذلك، فإنَّ الله عزَّ وجل قد عاتبَ نبيه بتأخر الاستثناء، فلو كان الاستثناءُ إلى شهر صحيحًا لما ورد العتابُ فيه، ولذلك فهذا القولُ لا يصح له الاستدلالُ بمثل هذا الدَّليلِ.

القول الرابعُ: أن الاستثناءَ يصح في مجلس الكلامِ، فإذا ترك المجلسَ انقطع الكلام، وبذلك لا يصح إيراد الاستثناء عليه[2]. مثال ذلك: لو قال: (زوجتي طالق)، ثم قال بعد عشر دقائق وهو في المجلس: (إن صعدت السطح)، فهنا الاستثناءُ في المجلس، فعلى قول الجمهورِ: لا عبرةَ بهذا الاستثناء ويقعُ به الطَّلاقُ في الحالِ.

وعلى القول الثاني الذي نسبه المؤلِّفُ لعطاءٍ والحسن: أنه يصحُّ هذا الاستثناء؛ لأنه ما زالَ في المجلس، وبالتالي يقولون: لا يقعُ الطلاق حتى يقع ما علق عليه الطلاق ولو كان التعليق متأخرًا، ولعل قول الجمهور أقوى في هذه المسألةِ؛ لأنه لم ينوِ الاستثناءَ ولم يتلفظ به فوقع الحكمُ في وقته، لما قال: (أنتِ طالق) وقع الحكم؛ إذْ لا يُوجد عنده نية للاستثناءِ ولا تلفظ به، فإذا وقعَ

---

(١) هذا الخبر أخرجه ابن إسحاق في السيرة (٤/١٨٢ـ١٨٣) وذكره عنه ابن هشام في السيرة (٢/١٣٨ـ١٣٩) والبيهقي في دلائل النبوة (١/٢١٦ـ٢١٧).

(٢) نسبه المؤلف وغيره إلى عطاء بن أبي رباح والحسن البصري. انظر: التمهيد (٢/٧٤)، روضة الناظر (٢/٨٥)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/٩٠٣).

وأومأ إليه أحمد في الاستثناء في اليمين.

والأولى: ما قلناه.

الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

الحكمُ وهُو الطلاق، فلا سبيلَ إلى رفعِه.

* **قوله: وأومأ إليه أحمد في الاستثناء في اليمين:** أي: هناك رواية عن الإمام أحمد بأن اليمينَ يصح فيها تأخر الاستثناءِ، وأمَّا الطلاقُ وغيرُه فلا يصحُّ تأخير الاستثناءِ فيه[1].

* **قوله: والأولى: ما قلناه:** يعني أن القول الأولُ بأنه يشترط في الاستثناء الاتصالُ أقوى؛ لأنه هو كلام العرب، ومعهودُهم في ألفاظهم، ولأنَّه لا يصحُّ أن نتلفَّظَ بلفظٍ نريدُ به العموم ثم نوردُ عليه استثناء لم يكن مرادًا لنا عند التلفظِ به.

الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنسِ المستثنى منه، فلا يصح أن تستثني الشيءَ من غير جنسه، مثال ذلك: لو قلت: (له عليَّ مائة ألف ريال إلا عشرة مكيفات)، والعشرة المكيفات ليست من جنس النقود، المائة ألف ريال، وبالتالي نلغي الاستثناءَ، لعدم وجود شرطِ الاستثناءِ بأن يكون المستثنى من جنسِ المستثنى منه.

ومثله لو قال: (له عليَّ عشرة آلاف ريالٍ إلا خمسمائة دولار)، فالمستثنى هنا ليسَ من جنسِ المستثنى منه، وبالتَّالي لا يصحُّ الاستثناء.

---

(١) انظر العدة (٢/٦٦١)، التمهيد (٢/٧٤).

فإن كان من غير جنسه فهو مجاز.

ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناؤه باطلاً، وهذا قول بعض الشافعية.

وقال بعضهم ومالك وأبو حنيفة وبعض المتكلمين: يصح؛ لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة، كقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ [مريم:٦٢]، ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً﴾ [النساء:٢٩].

---

* **قوله: فإن كان من غير جنسه فهو مجاز:** أي: أن ما ورد فيه استثناء من غير الجنسِ فهذا استعمالٌ مجازي وليس استعمالاً حقيقيًّا، ومن أمثلتِه: قول بعضهم: (جاءَ الطلاب إلا حمارًا)، والحمار ليسَ من جنس الطلاب.

وهذا القولُ -الذي يشترطُ في الاستثناء أن يكون من جنس المستثنى منه - هو قول الحنابلة وبعض الشافعية[1].

واستدل أصحابُ هذا القولِ بأنَّ هذا ليسَ من كلام العربِ، فلم يعْهد عن العربِ أنهم يستثنونَ من غير الجنسِ.

* **قوله: وقال بعضهم ومالك وأبو حنيفة وبعض المتكلمين: يصح:** هذا هو القول الثاني في المسألة: أن الاستثناءَ من غير الجنس صحيحٌ.

ويستدلونَ عليه بورودِه في لغة العربِ، ويمثلون له بقولِه تعالَى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠ -٣١]، وإبليس ليس من جنس الملائكة، وإنما هو مِنَ الجنِّ، كما في الآية الأخرى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠]، وَمِنْه قَوْلُهُ تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ [مريم: ٦٢]،

---

(١) انظر العدة (٢/٦٧٣)، التمهيد (٢/٨٥)، روضة الناظر (٢/٨٥)، المستصفى (ص٢٥٨).

وقال الشاعر:

.... وما بالربع من أحد

إلا أواري ....

والسلام ليس من جنس اللغو. ومنها قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، والتجارة عن التراضي ليس مِنْ أَكْلِ المال بالباطل، فهذا من غير الجنس.

ويستدلونَ عليه بأشعارٍ من كلام العربِ، كما في قولِ الشاعر[(١)]:

وَقفتُ فيها أُصيلانًا أُسائلُها ... عيَّتْ جوابًا وما بالرَّبعِ من أحدِ

إلا الأواريَّ لأياً ما أبينها ... والنؤيُ كالحوض بالمظلومةِ الجَلدِ

فهنا ينفي وجود أن يكون أحدٌ من الناس في ساحة القوم الذين قَدِمَ إليهم وكانت منهم محبوبتُه، فهم سافروا أو انتقلُوا لأنَّهم بدوٌ يشدون ويرحلونَ.

(وما بالربع من أحد)؛ أي: مكانهم لم يبق فيه أحدٌ.

(إلا الأواريَّ) وهي مرابط الخيل، وهذه المرابط ليستْ من جنس آحاد الساكنين في ذلك المكانِ.

---

(١) البيتان للنابغة الذبياني. انظر ديوانه (ص١٤، ١٥). وقال في إيضاح شواهد الإيضاح (١/٢٥٢): أصيلان: تصغير أصل، وأصل جمع أصيل، والأصيل: العشي. وإنما صغره؛ ليدل على قصر الوقت. عيت جواباً: بمعنى عجزت. والربع: منزل القوم، وكأنه سمي بذلك، لإقامتهم فيه زمن الربيع. والأواري: محابس الخيل، ومرابطها، واحدها آري، وتقديره: "فاعول"، وهو من تأريت بالمكان، إذا أقمت به. والنؤي: حاجز من تراب، حول الخباء، لئلا يدخل الخباء السيل. والمظلومة: الأرض التي لم تمطر، فجاءها السيل، فملأها. والجلد: الأرض الصلبة.

ولنا: أن الاستثناء إخراج بعض ما تناوله المستثنى منه، بدليل أنه مشتقٌّ من: «ثنيت فلانًا عن رأيه» و«ثنيت العنان»، فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه، والمنقطع ليس كذلك.

وتكون «إلا» هاهنا بمعنى «لكن».

وهي للاستدراك بعد الجحد؛ ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال.

---

* **قوله: ولنا: أن الاستثناء إخراج بعض ما تناوله المستثنى منه:** أي: أن الجمهور أجاب عن هذا بأنَّ هذه النصوصَ ليست بالاستعمال الحقيقيِّ، وإنما استعمالٌ مجازي، والخلافُ في الاستعمالِ الحقيقيِّ.

كما أجيب بأن (إلاَّ) هنا ليستْ على بابها من الاستثناءِ، وإنما هي للاستدراكِ، كأنها بمعنى (لكنْ)، وهكذا يفرقونَ بين الاستثناء المتصلِ والاستثناء المنقطع؛ فالاستثناءُ المنقطع من غير الجنسِ.

ولعلَّ قول الجمهور بأن الأصلَ اشتراط أن يكونَ الاستثناءُ من الجنسِ؛ لأن هذا هو المعهودُ عن العربِ في كلامِهم، ولأن الاستثناء مأخوذٌ من الثني وهو الرجوع، ولا يرجع إلا لما كانَ من جنس الكلامِ الأولِ.

الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف.
وفي استثناء النصف وجهان.
وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر.
ولا خلاف نعلمه في أنه لا يجوز استثناء كل المستثنى منه.

الشرط الثَّالثُ: من شروط الاستثناء: أن يكون الاستثناءُ بقدر معين، فعندنا الاستثناء له أربع صور:

الصورة الأولى: استثناء أقل من النصف، وهذا جائزٌ وصحيحٌ باتفاق أهل العِلمِ[1]، ومثاله: أن يقول: (له عليَّ عشرة إلا ثلاثة)، فحينئذٍ نقول: هذا استثناء صحيح، فيكون الإقرار هنا بسبعةٍ.

الصورة الثانية: استثناء النصف، كما لو قال: (له عليَّ عشرةٌ إلا خمسة)، ففي هذه الصورةِ وقع اختلافٌ عند فقهاء المذهبِ، فمنهم من قال بأنَّه لا يصح استثناء النصف، والجمهور على جواز استثناء النصف وصحتِه[2].

الصورة الثالثة: استثناءُ الأكثر، كما لو قال: (له عليَّ عشرة إلا سبعة)، كم يكون الواجبُ؟ اختلف أهل العلمِ فيها على قولَيْنِ: من قال: استثناءُ الأكثر جائزٌ، فحينئذٍ يكون الواجبُ ثلاثةً، ومن قال: استثناءُ الأكثر ليس بجائزٍ فحينئذ يكون الواجب عشرة كاملة؛ لأنَّنا ألغينا الاستثناءَ.

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٨٩)، المستصفى (ص٢٥٩).

(٢) في استثناء النصف عند الحنابلة وجهان كما ذكر المؤلف. الوجه الأول: يصح، وهو ظاهر المذهب وصححه المرداوي. والوجه الثاني: لا يصح واختاره الطوفي. انظر: التحبير شرح التحرير (٦/٢٥٨٤)، الإنصاف (٩/٢٩)، شرح مختصر الروضة (٢/٥٨٩).

واحتجّ من جوَّزه بقوله تعالى: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢-٨٣]، وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر:٤٢]، فاستثنى كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان حصل المقصود.

ولنا: أن الاستثناء لغة، وأهل اللغة نفوا ذلك وأنكروه.

وهذه المسألة وقع فيها خلاف بين أهل العلمِ، فالأكثرون جوَّزوا استثناءَ الأكثر؛ لأنه واردٌ في كلام العربِ[1]، واستدلُّوا عليه بقوله تعالى ذكرًا لقول إبليسَ: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩ -٤٠] فذكر أن الإغواء للجميعِ، ثم استثنى العبادَ المخلصينَ. وفي الآيةِ الأخرَى قال الله عزَّ وجل له: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] فحينئذٍ أيُّهما كان أكثر: أهل الغوايةِ أو أهل الهداية الذين ليس للشيطانِ عليهم سبيل؟ فإنه يتحقَّقُ أن إحدى الآيتينِ فيها استثناءٌ للأكثرِ.

وأجيبَ عن هذا الاستدلالِ بأنَّ قولَه: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩ -٤٠] استثنى المخلصين من بني آدم، وأهلُ الطاعة والتَّقوى من بني آدم هم الأقلُّ، فكان الاستثناءُ للأقل، وأما قولـه: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤١] فهذا لا يختصُّ ببني آدمَ، بل يشمل الملائكة، وبالتالي يكون مَنِ اتبعه من الغاوينَ هم الأقل، ومن ثمَّ لا يكون فيها استثناءٌ للأكثرِ.

---

(١) نسب أبو يعلى هذا القول لأكثر الفقهاء والمتكلمين. انظر العدة (٢/٦٦٧).

وقال الطوفي: "المصحح لاستثناء الأكثر هم أكثر الفقهاء والمتكلمين، والمانع منه أصحابنا وبعض الفقهاء والقاضي أبو بكر في آخر أقواله". شرح مختصر الروضة (٢/٥٩٨).

وقال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير.

وقال ابن جني: لو قال: «مائة إلا تسعة وتسعين» لم يكن متكلمًا بالعربية وكان عيًّا من الكلام ولكنة، ونحو ذلك عن القتبي.

والجواب عن الآية أنه استثنى في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم وهم الأقل، وفي الأخرى استثنى الغاوين ومن جميع العباد وهم الأقل؛ فإنَّ الملائكة من عباد الله وهم غير غاوين، بل مكرمون. وبأن الاستثناء منقطع بمعنى «لكن» في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾ [الحجر:٤٢]، بدليل قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ﴾ [إبراهيم:٢٢].

كما أجيبَ بأن الاستثناء هنا ليس استثناء متصلاً، بل هو للاستدراكِ، وتكون (إلاَّ) بمعنى (لكن)، فقوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] أي: لكن مَنِ اتبعك من الغاوِينَ فلك عليهم سلطانٌ. والجمهورُ على هذا القول، ولم يرتضه المؤلف.

القول الثاني: أن الاستثناءَ إنما يكون للأقل، فلا يجوز أن يستثنى الأكثرُ، واستدلُّوا على ذلك بقولِ أهلِ اللغةِ، فأهل اللغةِ لا يجيزون استثناءَ الأكثرِ، وقد نقل المؤلِّفُ عن الزجاج أنه لم يأتِ في لغة العرب استثناء الأكثرِ، ونقل عن ابن جني نفي أن يكون هذا من كلام العربِ، وجعلَه من العِيِّ في الكلام واللكنةِ فيه. فإذا صحَّحنا استثناء الأكثرِ فحينئذٍ لا نثبت إلا ما بَقِيَ من المستَثنى منه، وإذا نفينا ولم نصحِّحْ استثناء الأكثر أثبتنا المستثَنى منه كاملاً[1].

---

(١) انظر: العدة (٦٦٧/٢)، شرح مختصر الروضة (٥٩٨/٢). قال الزجاج: ولم يأت الاستثناء في كلام العَرَبِ إلا قليلٌ من كثير. معاني القرآن وإعرابه للزجاج (١٦٤/٤).

....

المسألةُ الرابعة: استثناء الكلِّ، وهذا لا يصحُّ، فلا يصح أن تقول: (له عليَّ عشرةٌ إلا عشرة)، فإذا أبطلنا استثناء الكل فإننا نثبتُ المستثنى منه كاملاً، فيكون الواجبُ عشرة كاملةً[1].

(١) حكى الآمدي والطوفي وابن مفلح والمرداوي وغيرهم الإجماع على أن استثناء الكل باطل. انظر: الإحكام للآمدي (٢/٤٣٣)، شرح مختصر الروضة (٢/٥٨٩)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/٩١٢)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٥٧١).

فصلٌ:

إذا تعقب الاستثناء جملاً كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور:٤-٥]...........

في حكم الاستثناء بعد جمل متعددة:

* **قوله: إذا تعقب الاستثناء جملاً:** هذه مسألة الاستثناءُ من الاستثناءِ، وهذا واردٌ في لغة العربِ، ففي سورة الحِجْرِ، لما ذكر الله تعالى قصة لوطٍ عليه السلام بيَّن أن الهلاكَ على قومِه، واستثنى أهلَه منهم، ثم استثنى امرأتَه من أهلِه، قال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٖ مُّجۡرِمِينَ * إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمۡ أَجۡمَعِينَ * إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ﴾ [الحجر: ٥٨-٦٠] فهذا استثناءٌ من الاستثناء.

إذا تقرَّر هذا فلا بدَّ في كل واحدٍ من الاستثناءاتِ أن يكون مشتملاً على الشروط السابقة للاستثناءِ، فلو قال: (له عليَّ عشرةٌ إلا أربعةً إلا واحدًا)، فيبقى ثلاثةٌ، أربعةٌ إلا واحدة، فالثلاثة عادت بالاستثناء على السبعةِ، فحينئذ يكون الباقي سبعةً.

فإذا كان هناك جملٌ متعددة وردَ بعدها استثناءٌ، فهل يكون خاصًّا بالجملة الأخيرة، أو يكون الاستثناء لجميع الجملِ؟

إن وردَ دليلٌ يدلُّ على أن المقصودَ عَودُ الاستثناء إلى بعض الجملِ عملنا به، سواءٌ الجملةُ الأولى أو الجملةُ الوسط أو الجملة الأخيرةِ، مثال ذلك: في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلۡجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبۡتَلِيكُم بِنَهَرٖ فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٤٩]. الجملة الأولى: (من لم يطعمه فإنه مني) الجملةُ الثانية: (فمَن شرب منه فليس مني إلا مَنِ اغترف غرفة بيده). فالاستثناءُ هنا لا يعود إلا للجملة الأولى لوجود الدليل

رجع الاستثناء إلى جميعها. وهو قول أصحاب الشافعي.

وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكور؛ لأن العموم ثابت في كل صورة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا يزول اليقين بالشك.

والقرينةِ، فإذا وجد دليلٌ على عودِ الاستثناءِ إلى إحدى الجملِ، أو إلى جميع الجملِ عُمِلَ بذلك الدليل، لكنَّ الخلافَ فيما إذا تعقب الاستثناء لجمل متعددةٍ، ولم يدل الدليل على عودِه لبعضها أو لجميعِها، فهل نعيدُه إلى الجميع أو نعيدُه إلى الجملة الأخيرة فقط؟ ومن أمثلتِه: في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ [النور: ٤] هذا حكمٌ. الحكم الثاني: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]، والحكم الثالث: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، ثم قال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: ٥]، فهل نعيد الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ إلى جملة: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ فقط، أو كذلك نعيدها للجملة التي قبلها ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾؟

القول الأول: قول الجمهور، وهو أن الاستثناء يعود إلى جميعها[(١)].

القول الثاني: قول الحنفية، وهو أن الاستثناء لا يعود إلا إلى الجملة الأخيرة[(٢)]. واستدلوا على ذلك بأن ثبوتَ الحكم في عموم الصورِ دلَّ عليه لفظُ العمومِ، فثبوتُ حكم العموم في أفرادِه أخذناه من اللفظِ، ونتيقن أنَّ الجملة

---

(١) هو قول مالك والشافعي وأحمد وأصحابهم. انظر: العدة (٦٧٨/٢)، التمهيد (٩١/٢)، روضة الناظر (٩٤/٢)، المستصفى (ص٢٦٠)، الإحكام للآمدي (٣٠٠/٢)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٤٩)، رفع النقاب (١٣٤/٤، ١٣٥).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢٧٥/١)، تيسير التحرير (٣٠٢/١).

ولأن الاستثناء إنما وجب ردّه إلى ما قبله ضرورة أنه لا يستقل بنفسه؛ فإذا تعلَّق بما يليه فقد استقل. ولأن الأخيرة مفصول بينها وبين الأولى فأشبه ما لو كان الفصل بكلام آخر.

ولنا: أن الشرط إذا تعقب جملاً عاد إلى جميعها، كقوله: «عبيدي أحرار ونسائي طوالق إن كلمت زيدًا» فكذا الاستثناء.

واتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عَيٌّ ولُكْنَةٌ، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك.

الأخيرةَ يَرِدُ عليها الاستثناءُ، لكنَّ ورود الاستثناءِ على الجملة التي قبلها مشكوكٌ فيه، فلا نزيل مدلول اللفظ العامِّ لدلالتِه على جميع أفرادِه بأمر محتملٍ وهو عودُ الاستثناءِ إليه.

واستدلوا ثانيًا بأن الاستثناءَ بينه وبين الجملةِ الأولى فاصلٌ، وهذا الفاصِلُ يمنع من عود الاستثناء إلى الجملة التي قبلَها.

واستدل الجمهور أصحاب القول الأول بعددٍ من الأدلَّةِ:

الدليل الأول: أنَّ الشرط إذا تعقَّبَ عددًا من الجمل فإنه يعودُ إلى جميعِها، والاستثناءُ يماثلُ الشرط، وهذا استدلالٌ قياسيٌّ، ومثلوا له بما لو قال: (نسائي طوالقُ ومالي وَقفٌ إن جاءَ زيدٌ)، فالاستثناءُ يعود على الجملتينِ معًا، قالوا: فهكذا الاستثناءُ.

الدليل الثَّاني: أنَّ أهل اللغة يعيبون على من يكرِّر الاستثناء بعد كل جملةٍ، ويستحسنون أنْ يكون الاستثناءُ بعد جميع الجملِ، وما ذاك إلا لأنَّ الاستثناءَ يعود إلى جميعِها، فعادَةُ العربِ أنَّهم إذا أرادوا عودَ الاستثناءِ إلى بعض الجملِ أن يقدموا الجملةَ التي يُراد استثناؤُها ثم يعقبونَها بالاستثناءِ، ثم

ولأن العطف بالواو يوجب نوعًا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه، فتصير الجمل بالعطف كالجملة الواحدة.

ولا نسلم أن التعميم مستيقن؛ فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام. ثم يبطل بالشرط والصفة، وقد سلم أكثرهم عمومه.

وإنما عاد الاستثناء إلى ما قبله بصلاحيته لذلك للضرورة، والعطف جعل الجمل كالواحدة فلا يضر الفصل.

يأتون بالجملةِ الأخرَى.

الدليل الثالث: أن الجملَ معطوفٌ بعضُها على بعضٍ بحرفِ العطفِ، وحرف العطفِ يقتضِي المشاركة في الحكمِ، ومن أحكامها ما يتعلق بالاستثناءِ، واستدلُّوا على ذلك بورودِ هذا في كلامِ العربِ.

* **قوله: ولا نسلم أن التعميم مستيقن:** أي: أجاب الجمهور عن استدلالِ الحنفية بأن كون العمومِ يدل على جميعِ أفرادِه على سبيل اليقين محتمِلٌ، وليس بأمر متيقن، والعمومُ محتمل إلى أن يَرِدَ عليه التخصيص، ثم إن العموم لا يثبت مدلولُه على جميع أفراده إلا بتمام الكلامِ، والكلام لم يتمَّ بعدُ.

وأما كونُه مفصولاً فلا نسلِّم أنه مفصولٌ، بل الكلامُ متَّصلٌ، فالاستثناءُ مع الجمل بمثابةِ الكلام الواحدِ.

فصلٌ: في الشرط:

الشرط: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده.

النوع الثاني من أنواع مخصصات العمومِ المتصلة: الشرط، والمرادُ بالمتصلةِ ما كان المخصصُ يوجد مع العامِّ في خطابٍ واحدٍ.

والمرادُ بالشرط هنا: الشرط اللغويُّ، والشرطُ اللغوي - على اصطلاحات الأصوليينَ - نوع من أنواع السبب؛ إذ إن الشرط اللغوي: ما يربطُ الحكم فيه بالشرط؛ بحيث يوجد الحكمُ بوجود شرطِه، بخلاف الشرط الشرعيِّ، والعقليِّ، والاصطلاحيِّ فإنه لا يلزمُ من وجود الشرط وجود المشروطِ، فالطهارة شرط للصلاةِ، وقد توجدُ الطهارةُ ولا توجد صلاةٌ، بخلاف الشرط اللغوي، فإنه يلزم من وجود الشرطِ وجودُ المشروط. ومن هنا نعلم أن التعريفَ الذي ذكره المؤلف هنا هو تعريفٌ للشرط الشرعيِّ، وهو خارجٌ عن بحثنا.

* **قوله: الشرط: ما لا يوجد المشروطُ مع عدمه:** أي: إذا لم يوجد الشرطُ لم يوجد المشروط، فهذا شرطٌ شرعيٌّ، والكلام عندنا هنا في الشرط اللغويِّ.

والشرط له أدوات معلومة عند العرب منها ما هو حرفٌ، مثل: (إذا، وإن)، ومنها ما هو من الأسماء، مثل: (مَن، وما، ومتى).

ومن أمثلة هذا: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فهنا تَقَدَّمَ الشرط، فخصصنا النفقة بالمرضعة، أو خصصنا إيتاء الأجور بالمرضعة

والاستثناء يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلمًا بالباقي، لا أنه يخرج ما دخل فيه، فإنه لو دخل لما خرج.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] هذا في المطلقة البائنِ، فيه دليل على أن المطلقة البائنَ لا ينفق عليها إلا إذا كانت حامِلاً، ومعناه أنها إذا لم تكن حاملاً فلا تجب لها النفقة.

* **قوله: والاستثناء يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه:** أي: أنَّ المخصصات المتصلةَ إذا وردت على العامِّ، فإنَّها لا تخرج بعضَ أفرادِ العامِّ منه، وإنما تبيَّنَ أن هذه الأفراد لم تدخل في العام أصلاً، وبهذا يختلفُ منهج علماء الأصول عن علماء اللغةِ، فالاستثناء عند علماء اللغة: إخراجُ بعض أفراد العام من حكمه، والاستثناءُ عند علماء الأصولِ: بيانُ أنَّ بعضَ أفراد العام لم تدخل أصلاً في العامِّ.

وسببُ الاختلاف بين المنهجينِ: أنَّ علماء الأصول يبحثون أصالةً في كلام الشارع، فالشَّارعُ لا يتكلم باللفظ العامِّ إلاَّ وهو عالم بأنَّ بعض أفراده لن تدخلَ في حكمِه، ولذلك كان الاستثناءُ والمخصصاتُ عنده لبيان أن هذه الأفرادَ لم تدخل أصلاً.

مثالُ ذلك: في قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٩٥] أول ما نزلت الآية نزلت بدون قوله: ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] ثم بعد ذلك نزل الاستثناء، و(غير) من أدوات الاستثناءِ، فبيَّنَ أن هذه الأفرادَ لم تدخلْ في اللفظ العام، ففي خطابِ الشَّارعِ يعلم بأن هذِه الأفرادَ لم تدخل ولن تدخلَ في العام.

وقوله: (أنت طالقٌ إن دخلت الدار) معناه: أنت طالق عند دخول الدار، و(له عليَّ عشرة إلا ثلاثةٌ) معناه: له عليَّ سبعةٌ.

أما بحثُ أهل اللغة فإنَّه في كلامِ العرب، والعربي قد يتكلم باللفظ العامِّ وهو لا يستحضر بعض أفراده المستثناة من حكمِه.

* **قوله: أنتِ طالق إن دخلت الدار:** هذا تخصيصٌ، فقوله: (أنت طالِق) يقتضي وقوعَ الطلاق مطلقًا، ثم خصَّه بما إذا دخلت الدارَ، كما أنَّ قولَه: **(له عليَّ عشرةٌ إلا ثلاثةً)** ليس معناه أن الثلاثةَ دخلتْ في الخطابِ العامِّ الذي في الإقرارِ، ثم خرجتْ منه، ولبيانِ أن هذه الثلاثة لم تدخل في الدين أصلاً، وهذا يبين لك أن العربَ تعتني بالجملةِ ولا تعتني باللفظِ المفردِ، فلو قال: (له عليَّ عشرةٌ) لثبتتِ العشرة كاملة، لكن العربَ يتكلمونَ بجملةٍ، بحيثُ لا يتمُّ الكلام إلا بكمال جملته، فقوله: (له عليَّ عشرة إلا ثلاثة)، هذا بمثابةِ الكلمةِ الواحدةِ.

وهذا ينصر مذهب من يرى المنع من المجاز؛ كأنه يقولُ بأنَّ العرب لا تتكلَّمُ بالكلمة المفردَةِ وإنما تتكلم بالجملةِ.

وهناك مخصصاتٌ متصلة أخرى، من أمثلتِها:

التخصيص بالصفة، كما في حديث: «**وَفِي صَدَقَةِ الغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ**»[1]، فقوله: (في سائمتِها) جارٌّ ومجرورٌ لكنه شبه جملة، وهو في الحقيقة صفةٌ.

---

(١) سبق تخريجه.

....

وكذلك من أنواع مخصصات العموم: **التخصيص بالبدلُ**، ومن أمثلته قولُه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فقوله: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ بدلُ بعض من كلٍّ، فيكون من مخصصات العموم، لذلك نقول: الحج لا يجب على جميعِ الناس وإنما يجبُ على المستطيعِ خاصةً.

النوع الخامس: التخصيصُ بالغَايةِ: ومن أمثلة هذا قولُه تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فـ(حَتَّى) أداة غاية، فهذا تخصيص ومثله قوله عزَّ وجل: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]. فمُقتضى صيامِ شهر رمضان أن يصومَ الناس ليلا ونهارًا، ولما قال: (إلى الليل) علمنا حينئذٍ أنه يصام النهار دون الليل، فهذا تخصيصٌ.

بابٌ: المطلق والمقيَّد:

المطلق هو: المتناول لواحد لا بعينه باعتباره حقيقة شاملة لجنسه.

وهي: النكرة في سياق الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء:٩٢]، وقد يكون في الخبر كـ: «لا نكاح إلا بولي».

---

* **قوله: المطلق هو: المتناول لواحد لا بعينه باعتباره حقيقة شاملة لجنسه:** المرادُ بالمطلق: الخطابُ الدَّالُّ على فردٍ شائعٍ في الجنس، ومن أمثلتِه: لو قلت: (أعطني قلمًا) ليس قلمًا بعينه، وإنما أي قلم، فهذا يقال له: مطلقٌ.

وتعريفُ المطلقِ: (هو المتناول لفرد واحد -أي فردٍ - لا بعينه، باعتبار حقيقةٍ شاملةٍ لجنسه).

الفروق بين المطلق والعام:

الفرق الأول: أن العام شامل لجميعِ الأفراد، بينما المطلق لا يدلُّ إلا على فردٍ واحد على سبيل البدلِ، فالعام شمولُه أو تناوله لأفرادِ الشمول، والمطلق عمومُه بدليٌّ.

الفرق الثاني: أن العمومَ يرد عليه التخصيصُ ويتعلق بالذوات، بينما الإطلاق يأتي عليه التقييدُ ويتعلَّقُ بالصفات.

* **قوله: وهي: النكرة في سياق الأمر:** أي: أن صيغة الإطلاقِ هي النكرةُ في سياقِ الإثباتِ، فالنكرةُ في سياق الإثبات مُطلقة، تشمل جميع أفراد الجنسِ لا على سبيل الاستغراقِ وإنَّما على سبيلِ البدلِ، من أمثلتِه قوله تعالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، ظاهرُه أن كل رقبةٍ تجزئ، ولا يلزم استيعابُ جميع الرقاب.

والمقيد: هو المتناول لمعيّن، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:٩٢].

وينقسم المطلق إلى قسمين: نكرةٌ في سياق الأمر، ونكرةٌ في سياق الخبر.

من أمثلة المطلق في الأمر: قولُ النبي ﷺ: «**إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ**»(١). فإن قولَه: (ركعتين) نكرةٌ في سياق الأمرِ، فتكون مطلقة، وقد يكونُ الإطلاقُ في الخبر بأن يكون ذِكرُ النكرة في الإثباتِ الخبريِّ، ومثل لو المؤلف بقوله: «**لا نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ**»(٢). فإن قولَه: (بولي) هنا نكرةٌ في سياق الإثباتِ، فإن الاستثناءَ من النفي إثباتٌ.

* **قوله: والمقيد هو المتناولُ لمعيَّنٍ أو لغير معين موصوف بأمر زائدٍ على الحقيقة الشاملة لجنسِه:** لما ذكر تعريف المطلق ذكر تعريفَ المقيد، فعرَّفه بأنه المتناول؛ لأن المقيدَ يشتمل على نوعين:

الأول: المتناول لمعيَّنٍ، مثل زيد، فهذا مقيد، أو هذا القلم فهذا مقيد؛ لأنه متناوِلٌ لمعيَّنٍ.

الثاني: لفظٌ متناول لغير معيَّنٍ، لكنه موصوفٌ بأمر زائدٍ على الحقيقة الشاملة لجنسِه، كما لو قلت: (أعطني قلمًا أحمر)، فـ(قلم) نكرة في سياق الأمرِ، فهي مطلقةٌ، فلما قالَ: (أحمر) قيَّدَها بقيد اللون الأحمر. ومثل له في النُّصوصِ بقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فإن (رقبة) نكرةٌ في

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٤٤٤) ومسلم (٧١٤) من حديث أبي قتادة السلمي رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٠٨٣) والترمذي (١١٠٢) وابن ماجه (١٨٧٩) من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

وقد يكون اللفظ مطلقًا مقيدًا بالنسبة كقوله: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ مقيدة بالإيمان مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات.

ويسمَّى الفعل مطلقًا نظرًا إلى ما هو من ضرورته من الزَّمان والمكان والمصدر، والآلة فيما يفتقر إلى الآلة، وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها.

سياقِ الأمر، فتكون مطلقة فقيدتْ بقولِه: (مؤمنة)، وبذا تعلمُ بأنَّ التقييدَ والإطلاقَ قد يكون من جهاتٍ مختلفة، ولذلكَ قد يكونُ الدليل الواحدُ مطلقًا من جهةٍ مقيدًا من جهة أخرَى، فقولُه تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]. بالنسبة للإيمانِ مقيد وبالنسبة لغيره من الصفات؛ كالطول والسِّمَن مطلق، فحينئذ يكون مطلقًا من جهة، مقيدًا من جهةٍ أخرى.

وكما أن الإطلاقَ يكون في الأسماء النكرات في سياق الإثباتِ يكونُ الإطلاق أيضًا في حذف متعلق الفعلِ المثبتِ، لو قلت لك: (أعطِ مسكينًا ريالاً)، فـ(مسكين) نكرة في سياق الإثباتِ، فأي مسكين يجزئ أن تعطيَه، ولم يذكر زمانًا، فيكون مطلقًا بالنسبة للزمانِ، كأنه قال: في أي زمانٍ، وفي المكان أيضًا هو مطلق، كأنه قال: في أي مكان، فعند حذفِ متعلَّقِ الفعل المثبت يكون هذا من الإطلاق، ومثاله: (اقتل السارقَ) لم يذكر الآلة، فيكون مطلقًا في الآلة إلا أن يقيَّدَ بدليل آخرَ.

فصلٌ:

في حمل المطلق على المقيد:

إذا ورد لفظان مطلق ومقيد، فهو على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكونا في حكم واحد بسبب واحد كـ«لا نكاح إلا بولي»، و«إلا بولي مرشد وشاهدي عدل»، فيجب حمل المطلق على المقيد.

ذكر المؤلفُ مسألةَ حمل المطلقِ على المقيَّدِ، والمرادُ بهذه المسألة إذا ورد حكم شرعيٌّ مطلقًا غير مقيد بصفةٍ، ثم ورد حكم آخر يقيِّدُ الحكم الأول بصفةٍ، فهل يُحْمَل الحكم الأول على الثَّاني فيقيده بنفس الصفة أو لا؟

ومن أمثلة هذه المسألة: قولُ النبي ﷺ: «**مَنْ تَصَبَّحَ بِسَبْعِ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً، لَمْ يَضُرُّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سُمٌّ، وَلا سِحْرٌ**»[1]، ثم جاء في الحديث الآخر: «**مَنْ أَكَلَ سَبْعَ تَمَرَاتٍ مِمَّا بَيْنَ لابَتَيْهَا حِينَ يُصْبِحُ، لَمْ يَضُرُّهُ سُمٌّ حَتَّى يُمْسِيَ**»[2]، فهل يُحمل المطلقُ على المقيَّدِ؟ فإن الأول لم يذكر أن هذا التَّمر من المدينة، والثاني قيَّده بأنه من المدينةِ.

ينقسمُ هذا إلى ثلاثةِ أقسام:

القِسمُ الأول: إذا كان حكم المطلقِ والمقيد واحدًا، وسببهما واحدًا، فحينئذ يحمل المطلق على المقيَّدِ عند جمهور أهل العلم[3]. ومن أمثلةِ هذا: قول

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٧٩) ومسلم ١٥٥ - (٢٠٤٧) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.
(٢) أخرجه مسلم ١٥٤ - (٢٠٤٧) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.
(٣) قال الآمدي لا أعرف فيه خلافًا، وذكره المجد بن تيمية إجماعًا، ونسبه ابن مفلح للأئمة الأربعة. انظر: الإحكام للآمدي (٣/٤)، المسودة (ص١٤٦)، أصول الفقه لابن مفلح (٩٨٧/٣).

وقال أبو حنيفة: **لا يحمل عليه؛ لأنه نسخ؛ فإن الزيادة على النص نسخ، وقد بيَّنَّا فساد هذا.**

النبي ﷺ: «**لا يمسكنَّ أحدُكم ذكَرَهُ بيمينِه**»[1]. وفي الحديث الآخر قال ﷺ: «**لا يمسكنَّ أحدكم ذكره بيمينيه وهو يبولُ**»[1]. فالحكم واحد وهو المنع من إمساك الذكرِ، والسبب واحدٌ وهو البول، فاتحدَ الحكم والسبب، فهل يُحْمَل المطلقُ على المقيَّد أو لا؟

الجمهور قالوا بوجوب حملِ المطلق على المقيد متى كان القيد له مفهومُ مخالفةٍ.

وقال أبو حنيفةَ: لا يُحمل المطلق على المقيَّدِ؛ لأنه يرى أن التخصيصَ زيادةٌ على النص، والزيادة على النص نَسخٌ، وبالتالي فحقيقةُ مذهب الإمام أبي حنيفة أنه يشترطُ في حمل المطلق على المقيد وجودَ شروطِ النسخِ[2].

ومنشأُ الخلاف أنَّ الحنفية لا يرونَ حجية مفهوم المخالفةِ؛ فإنه لما قال: (وهو يبولُ) فُهِمَ منه أن حالة عدمِ البول لا تماثل البولَ.

ومن أمثلة هذه المسألةِ: قولُ النبي ﷺ: «**إذا لم يجد المحرم النعلين فليلبس الخفين**»[3]، فأطلق، وفي الحديث الآخر قال: «**إذا لم يجدِ المحرمُ النَّعلين فليلبسِ الخفَّين وليقطعهما أسفلَ مِنَ الكعبيْنِ**»[3]. فهنا مطلقٌ بعدم ذكر قَطع ما

---

(١) سبق تخرجه ص (٧٨٢).

(٢) انظر أصول السرخسي (١/٢٦٩، ٢٧٠)، المسودة (ص١٤٦)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/٩٨٧).

(٣) سبق تخرجه ص (٦٢٥).

....

أسفل من الكعبين ومقيَّدٌ بذكره، والحكم واحدٌ: جوازُ لبس الخف عندَ عدم النَّعلِ، والسبب واحد: وهو عدمُ النِّعالِ، فاتحد الحكمُ والسَّببُ، فنقول على القواعِدِ الأصوليَّة: يحمل المطلقُ على المقيَّدِ، وإن خالفَ الحنفيةُ الجمهورَ في هذا وجعلُوه من النسخِ.

الثاني: أن يتَّحد الحكم ويختلف السبب، كالعتق في كفارة الظِّهار والقتل، فقد روي عن الإمام أحمد ما يدلُّ على أنه لا يحمل المطلق على المقيد، وهو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا، وقول جلّ الحنفية وبعض الشافعية، واختار القاضي حمل المطلق على المقيَّد، وهو قول المالكية وبعض الشافعية؛ لقوله تعالى في المداينة: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة:٢٨٢]، وقال في سورة الطلاق: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:٢].

القسم الثَّاني: أن يتَّحدَ الحكم ويختلفَ السببُ، بحيث يرد إلينا مطلقٌ، ويرد إلينا مقيَّدٌ، وحكمهما واحدٌ لكن السبب مختلف، ومن أمثلة ذلك قول الله جلَّ وعلا: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وفي كفارة الظِّهار قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] ولم يذكر الإيمانَ، فهنا الحكمُ واحد وهو وجوبُ إعتاق رقبةٍ، والسبب مختلفٌ؛ فهناك قتلٌ وهنا ظهارٌ، فهل يحمل المطلقُ على المقيد ولا يبقى على إطلاقه أو لا؟

ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يُحمل المطلقُ على المقيَّدِ في هذه الصورةِ، وهو اختيارُ الحنفية وقولٌ للإمام أحمد[1].

القول الثاني: أنه يحمل المطلقُ على المقيَّدِ، وهذا قول المالكيَّةِ وبعض الشافعية والقول الثاني للحنابلة، وعليه أكثرهم[2].

---

(١) انظر: العدة (٢/٦٢٨)، التمهيد (٢/١٨٠)، روضة الناظر (٢/١٠٥)، كشف الأسرار (٢/٢٧٨)، الإحكام للآمدي (٣/٤).

(٢) انظر: العدة (٢/٦٣٨)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٦٦)، المستصفى (ص٢٦٢)، البحر المحيط (٥/١٠).

وقال أبو الخطاب: ينبني عليه من جهة القياس؛ لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مرَّ.

فإن كان ثمَّ مقيّدان بقيدين مختلفين، ومطلق كتقييد الصيام في الظهار بالتتابع، وفي الحج بالتفريق، وإطلاقه في كفارة اليمين ألحق بأشبههما به وأقربهما إليه.

واستدلَّ هؤلاء بوقوع الاتفاقِ على حمل المطلق في صورٍ من صور ذلكَ، ومنها وقوعُ الاتفاق على أنَّ قولَه: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، حيث لم تُذْكَرَ العدالة في الشهود مُقَيَّدَة بقوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢]، ولذلك لا تُقبلُ شهادةُ غير ذوي العدالةِ.

القول الثَّالث: أنه يحمل من باب القياسِ لا من اللغة[1].

والفرقُ بين القول بالجوازِ وهذا القولُ أن الأولينَ لا يشترطون وجودَ شروط القياس، وأصحابُ هذا القول الثالثِ يشترطونَ وجوب شروط القياسِ.

واستدلُّوا على ذلك بأن تخصيصَ العمومِ بالقياسِ جائزٌ، فكذا يكون تقييدُ الإطلاقِ بالقياسِ جائزٌ، لكن هذا خروجٌ عما نحنُ فيه، وفرق بين أن يكون الحمل مبنيًّا على أحكام القياسِ، وبين أن يكون التقييد بالقياسِ.

والقولُ القائلُ بحملِ المطلقِ على المقيَّدِ هو أرجحُ الأقوال في هذه المسألةِ؛ وذلك لأنَّ هذا هو معهود العربِ في كلامها، فالقرآنُ نزل بلغة العربِ.

وعلى هذا النَّوع إذا وَرَدَنا مطلق ثم وَرَدَنا مقيدانِ كل واحد منها مقيَّدٌ

---

(١) وهو قول أكثر الشافعية واختاره أبو الخطاب الكلوذاني من الحنابلة. انظر: التمهيد (١٨١/٢)، التبصرة للشيرازي (ص٢١٥، ٢١٦).

ومن نصر الأول قال: هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة؛ إذ لا يتعرَّض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه؟ والأسباب المختلفة تختلف في أكثر شروطها وواجباتها.

متنافٍ مع القيد المذكور عند الآخرِ فماذا يفعلُ المكلف؟

قال طائفةٌ: تُلحِقُه بأشبه الصوَر به.

من أمثلةِ ذلك قولُه تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] في القتل والظهار، فاشترط التتابع، بينما في الحج قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ يعني الهدي ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] فيُفهمُ منه أنه يفرِّقُ بين الصيام لفاقد الهَدْي؛ فالأول يقيده بالتَّتابع، والثاني يدلُّ على التفريق، حينئذٍ يجتهدُ المجتهدُ وينظرُ أقرب المسألتيْنِ شبهًا به، وقد يكون بسببِ كثرةِ ورودِهِ، ومن كثرت عنده العموماتُ يكون قوله أرجحَ.

مسألة: إذا وجد للمطلق مقيدان متضادان فعلى أيهما يحمل؟

إذا كان هناك لفظٌ مطلقٌ وكان عنده مقيَّدانِ، كل منهما يقيد بأمرٍ يخالفُ ما يقيد به الأول، فحينئذٍ نلحقُه بأشْبَهِهما، ويدل على ما اخترناه من جوازِ حمل المطلقِ على المقيَّدِ أن العربَ في كلامِها تفهم ذلك، وقد وَرَدَ في أشعارهم كثيرًا، ويدلُّ عليه أن العربَ تَستجيزُ في لغتِها حذفَ بعضَ الكلام متى دلَّ عليه كلامٌ آخرُ في سياق آخَرَ.

الثالث: أن يختلف الحكم: فلا يحمل المطلق على المقيد، سواء اتفق السبب أو اختلف، كخصال الكفارة، إذا قيد الصيام بالتتابع، وأطلق الإطعام؛ لأن القياس من شرطه: اتحاد الحكم، وهاهنا مختلف.

القسم الثالثُ: إذا اختلفَ الحكمُ: ففي هذه الحالِ لا يحمل المطلقُ على المقيَّدِ ولا نلتفتُ إلى السبب اتَّحدَ أو اختلفَ، ومثَّل له بالصِّيامِ في كفارة الظهارِ فقيَّده بالتتابع، أما إطعام ستينَ مِسكينًا فلم يقيد، فحِينئذٍ نقولُ: لا يحمل المطلقُ على المقيد لاختلافِهما في الحكم.

ويَنبني على هذا أن نلاحظ أن هناك عددًا من المسائل وقع الترددُ فيها، هل هي من القسم الثالث أو من القسم الثَّاني؟

من أمثلة ذلك: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، فقُيِّدَ الغسل في الوضوء بكونه إلى المرافق، فهذا خطاب مقيَّد، ثم بعدها في الآية: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾ [المائدة: ٦] فمَسْحُ اليدين هنا إلى أين؟

هذه المسألة من مسائل الخلافِ، فطائفة يقولون: يُمسح إلى المرفقيْنِ؛ لأن آيةَ الوضوء قيدتْ بقوله: (إلى المرافق) فنقيد آية التيمم كذلكَ.

وقال آخرونَ: لا يصحُّ حملُ المطلق على المقيَّدِ، فإن قُلنا حمل المطلق على المقيد هنا من النوعِ الثاني؛ لأنَّ الحكم طهارةٌ، فالحكمُ واحد، فحينئذٍ نقول: يحملُ المطلقُ على المقيَّدِ، وإن قلنا: الحكمُ متعدِّدٌ، فهذا وجوبُ الوضوءِ، وهذا وجوب التيمم ومسحٌ بالترابِ، فالحكم مختلفٌ فيكونُ من القسم الثالث[1].

---

(١) انظر: البحر المحيط (٥/ ٩، ١٠).

....

وفي القسم الأول إذا كان القيد بأوصاف طردية فإنَّه لا يُحمل المطلق على المقيَّدِ؛ لأنه لا مفهوم له، ومثله في قوله: «**مَنْ أَكَلَ سَبْعَ تَمَرَاتٍ مِمَّا بَيْنَ لابَتَيْهَا حِينَ يُصْبِحُ، لَمْ يَضُرَّهُ سُمٌّ حَتَّى يُمْسِيَ**»(١)، فقولُه: (مما بين لابَتيها) لا مفهومَ له؛ لأنه لقبٌ من أسماء الذوات، وبالتَّالي لا يختص هذا الفضل بتمر المدينةِ؛ لأنَّه قد ورد في لفظ آخر إطلاقُه فقال ﷺ: «**مَنْ تَصَبَّحَ بِسَبْعِ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً، لَمْ يَضُرَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سُمٌّ، وَلا سِحْرٌ**»(٢).

ومثله حديث: «**مَا أَسْفَلَ مِنَ الكَعْبَيْنِ مِنَ الإِزَارِ فَفِي النَّارِ**»(٢)، وحديث: «**مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلاءَ، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ القِيَامَةِ**»(٣). فالأول لم يذكر فيه الخيلاء فهو مطلقٌ، والثاني مقيد فنَحمِلُ المطلق على المقيد، وبالتالي نقول: لا يحرمُ إلا ما كان خيلاءَ، فننظر إن كان الحكم واحدًا أو مختلفًا؟

فإذا قلنا: الحكم مختلف، فهنا: في النار، وهناك لم يكلِّمْه الله، فإذا اختلف الحكم فلا يصحُّ حمل المطلقِ على المقيد. وإذا اختلف الحكم لا ننظرُ إلى السببِ.

ومثله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ثم وَرَدَ في السنة أن النَّبيَّ ﷺ قطع اليمينَ، فإذا قلنا: في ذواتٍ فهذا تخصيصٌ، وإن قلنا: في صفاتٍ فهذا تقييدٌ، فالحكم واحد والسَّببُ واحد، فيُحملُ المطلق على المقيَّدِ.

---

(١) سبق تخريجه ص (٨٢٦)

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٨٧) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) أخرجه البخاري (٥٧٨٧) ومسلم (٢٠٨٥) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

....

مثالٌ آخرُ: النصوص التي وردتْ في الوعيد مطلقةٌ، ثم قُيِّدتْ بعددٍ من القيود، منها: أنَّ التائب معفوٌّ عنه، فهناك نصوصُ عقوباتٍ وردتْ في بعض الأفعالِ، ثم وردنا تقييدٌ وتخصيصٌ، منها: أن التَّائبَ لا يدخل فيها وكذلك الجاهل والمتأوِّلُ.

فصلٌ:

فيما يقتبس من الألفاظ من فحواها وإشارتها، وهي خمسة أضرب:

الأول: يسمى اقتضاء، وهو ما يكون من ضرورة اللفظ، وليس بمنطوق به:

إما أن لا يكون المتكلم صادقًا إلا به، كقوله: «لا عمل إلا بنية».

هذا الفصل معقود في المفاهيمِ، وقد ذكر المؤلف منها أربعةً وأغفل اثنين.

* **قوله: فصل فيما يُقتبس:** أي: يؤخَذُ.

* **قوله: من الألفاظِ من فحواها:** أي: من معانِيها لا من ذاتِها، وصيغتها.

* **قوله: وهي خمسة أضرب:** أي: أنها خمسةُ أقسامٍ:

القسم الأول: دلالةُ الاقتضاءِ: والمرادُ بها: أن يكون اللفظُ والجملةُ تحتاج لتقدير لتكونَ صحيحةً، ففي قوله تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا﴾ [الكهف: ٧٩]، فـ(كل سفينة) هذا من ألفاظ العمومِ، وظاهرُه: حتَّى السفينة المعيبةُ، لكنَّ الخضِر ألحق العيبَ بالسفينةِ من أجل أن لا يأخذها الملكُ، فدلَّ هذا على أن المرادَ كل سفينة صالحةٍ لا عيبَ فيها، وهنا احتاج الكلام إلى تقديرٍ ليكون الكلامُ صحيحًا.

ودلالة الاقتضاءِ من أنواع دلالة المفاهيمِ، وليستْ من أنواع دلالة المنطوقِ، فيفهم من اللفظِ وإن لم ينطقْ به.

ودلالةُ الاقتضاء ثلاثةُ أنواعٍ:

النَّوع الأولُ: أن يكون اللفظ بدون التقديرِ والإضمار كذبًا، فنحتاج إلى إضمارٍ من أجل جعل الكلام صحيحًا صادقًا، ومن أمثلته حديثُ: «**لا صلاةَ**

أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعًا بدونه، كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤] **أي: فأفطر فعدة من أيام أخر.**

أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء:٢٣] **يتضمن إضمار الوطء ويقتضيه، ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار، ويقرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.**

بعد العصرِ»[١]. فإنه يحتاجُ إلى تقدير؛ لأننا نجدُ أنَّ بعضَ الناس يصلون بعد العصرِ، فنقول: لا صلاة صحيحة. من أجلِ أن يكون الكلام صحيحًا وصدقًا.

النوع الثاني: أن يحتاجَ اللفظُ من جهة الحكم الشرعيِّ إلى تقديرٍ، بحيثُ إذا لم نقدر لفظًا كان الكلام مخالفًا للشرعِ، ومن أمثلتِه كما ذكر المؤلِّفُ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فتقدير الكلام: فيجب عليه أن يصومَ عدةَ أيام أخرَ. وفي تقدير آخر: فأفطر، فيجبُ عليه الصِّيامُ عدةً من أيامٍ أخرَ حتَّى يكونَ الكلامُ صحيحًا من جهة الشَّرعِ؛ لأنه لو سافرَ وصامَ لم يجبْ عليْه القضاءُ.

النوع الثالثُ: أن يكونَ اللفظُ بدون تقديرٍ غير مقبول عقلاً، ومن أمثلتِه في قولِه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] و ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] حيث علَّقَ التحريمَ على ذواتٍ، والأحكامُ الشرعيَّةُ تُعلَّق على أفعالٍ ولا تعلَّق على ذواتٍ، فنحتاجُ إلى تقدير في الكلام ليكون الكلامُ صحيحًا.

إذا تقرَّرَ هذا فإن هنا مسألةً متعلقة بالاقتضاءِ يُقالُ عنها: (عموم دلالةِ الاقتضاءِ)؛ فإنَّه إذا تردد اللفظُ بين معانٍ متعددةٍ، هل نحملُه على جميع

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٧٨٥).

المعانِي، أو ننظر إلى المناسب منها بدلالةِ الشرع أو العرفِ؟ وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] هذا تحريم متعلق بالذواتِ، فلابدَّ من تصحيح اللفظِ؛ فالحنفيَّةُ يقولون: هذا مجمَلٌ نَتوقفُ فيه حتى يأتيَ دليلٌ آخرُ يوضِّح المرادَ منه.

والجمهورُ قالوا: نقدِّرُ الفعل المناسبَ[1]، فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] يعني: الأكل، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] يعني: الوطءَ.

والقول الثالث: أن نقدِّر جميع الأفعال المناسبةِ، وهو ما يسمُّونه بعموم دلالة الاقتضاءِ، ومن أمثلته: حديث: «**لا صلاةَ بعد العصرِ**»[2]. هل المراد: لا صلاة متقبلةٌ، أو لا صلاةَ صحيحة، أو لا صلاة تامة؟ ثلاثةُ تقديراتٍ، فهل يمكن أن نَحمِلَ اللفظَ على جميع المعاني؟ هذا مبنيٌّ على مسألة المشتركِ هل يحملُ على جميع معانِيهِ إذا لم تكن متنافيةً؟ ومثَّلْنا له فيما سبق بقوله: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] فيحْتمل: ترغبونَ في أن تنكحوهنَّ، وترغبون عن أن تنكحوهنَّ. وهنا دلالة اقتضاءٍ؛ لأنَّ اللفظَ يحتاجُ إلى تقدير ليكونَ صحيحًا.

ومن أنواعِ دلالة الاقتضاءِ، أو ما يلحقُ بدلالةِ الاقتضاءِ: حذفُ المضافِ وإقامةُ المضاف إليه مقامَه، ومن أمثلته في قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] يعني: حبَّ العجل، وقوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] تقديره: فاسألْ أهل القريةِ. فإن هذا يقرب من دلالةِ الاقتضاءِ؛ لأنَّ كلا منهما يحتاجُ إلى تقدير ليصح الكلامُ به.

---

(١) انظر روضة الناظر (٢/١١١)، شرح مختصر الروضة (٢/٦٥٩).

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٧٨٥).

الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨] يفهم منه: كون السرقة علة، وليس بمنطوق به، ولكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام.

وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣] أي: لبرهم ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار:١٤] أي: لفجورهم.

وهذا قد يسمى (إيماء) ....

القسم الثَّاني: دلالة الإيماءِ، والمرادُ بها: فهم علةِ الحكم من سياقِ الكلامِ بدونِ أن يكونَ هناك دلالةٌ صريحةٌ؛ فإن العلةَ قد تؤخذ بواسطةِ الأدلة العقليَّةِ وتؤخذُ بواسطة الأدلة النقليَّةِ الصريحة، من مثل: أجلْ، وكَي، واللاَّم. وقد تؤخذُ العلةُ من طريق دلالة الإيماءِ.

ودلالة الإيماء لها ستَّةُ أنواع وبعضهم يزيد سابعًا تذكر أيضًا إن شاء الله في مسالِكِ العلةِ، وقد أشار المؤلفُ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، فهنا دلالتانِ من دلالةِ الإيماءِ:

الأولى: ترتيبُ الحكم على الوصف بالفاءِ، مما يدلُّ على أن الوصف علةٌ في الحكمِ، وأمر آخر: هو أنَّ الوصفَ مناسبٌ لتشريعِ الحكمِ، فهذا يسمَّى دلالة إيماء، ومنه قولُه تعالَى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الانفطار:١٣] لأنهم أبرارٌ، فرتَّبَ الحكم وهو قوله: ﴿لَفِى نَعِيمٍ﴾ على ما هُو الوصف في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ﴾ هذا دلالة إيماءٍ، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ⑭﴾ [الانفطار: ١٤] أي: لفجورِهم، فهذا يسمَّى دلالة الإيماءِ.

و(إشارة) و(فحوى الكلام) و(لحنه) ولك الخيرة في تسميته.

وبعضُهم يسمِّيه أسماءً أخرى أشار المؤلِّف إلى بعضها، منها اسم دلالةِ الإشارة، بينما آخرون رأوا أن دلالةَ الإشارة هي دلالة اللفظِ على حكم لم يُسقْ من أجله، ومن أمثلتِه في قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، أُخذ من هذه الآية جوازُ تأخير الاغتسال إلى ما بعد الفجرِ؛ لجواز الجماعِ إلى آخرِ وقتٍ من اللَّيلِ، فدلَّ على أنَّه يجوز أن ينزع قبل لحظة من الفجر، فيترتب عليه أنَّه سيجعل الاغتسالَ بعد الفجر، ومن ثم سيصبح جنبًا، فيسمَّى دلالة الإشارةِ.

الضرب الثالث: التنبيه.

وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى، كفهم تحريم الضرب والشتم من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣].

ولا بد من معرفتنا للمعنى في الأدنى، ومعرفة وجوده في الأعلى.

ويسمى مفهوم الموافقة، وفحوى اللفظ.

القسم الثالث: دلالة التَّنبيه: وهو أن يكون المسكوتُ عنه مماثلاً للمنطوقِ به في علة الحكم، مما يعني أن حكمَهما واحدٌ، من أمثلته قولُه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] فحَرَّمَ أَكْلَ مَال اليتيم وجعله من الكبائر، أما حرق مال اليتيم وإتلافه، فلم يُتعَرَّض له في لفظ الآية، لكن يُفْهَم بواسطة مفهوم الموافقة، فما دام جاء المنع من أكل مال اليتيم حفاظًا على ماله، فمن باب أولى أن يمنع من إحراقه وإتلافه.

وفي قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، يَدُلّ على أنَّ مَنْ عَمِلَ أكثر من الذرة خَيْرًا فإنَّهُ سَيَراهُ.

ومن أمثلته في قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فالمنطوق: النهي عن التأفيف، فيحرم الضرب؛ لأن الآية وإن نصت على التأفيف فإنها تَدُلُّ بواسطة دلالة التنبيه التي هي مفهوم الموافقة على أنه يُمْنَع من الضرب، وهذا على أنواع:

النوع الأول: مفهوم موافقة أولَوِيّ، فقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ منع من التأفيفِ، فمن بابِ أولى أن يمنعَ من الضربِ.

النوع الثَّاني: أن يكون المسكوتُ مساويًا للمنطوق به في المعنى. ومن

أمثلتِه: أنَّ النهي عن أكل مال اليتيم يدلُّ على المنع من إتلافه وإحراقِه وجَعلِ غيره يأكله، فهذا مفهومُ موافقةٍ مساوٍ، وقد يكون أقلَّ، وهذا الأقلُّ يقع فيه خلافٌ.

ومفهوم الموافقة ينقسم إلى ثلاثة أقسامٍ: مفهوم موافقةٍ مقطوع به، ومفهوم موافقة مظنون، وما توهم أنَّه من مفهوم الموافقة. وهذا مبنيٌّ على معرفةِ شروط مفهوم الموافقة وهي:

الشرط الأوَّلُ: معرفة المعنى الذي من أجله ثبتَ الحكم في المنطوقِ؛ إذ كيف تلحق به غيرَه وأنت لا تعرف المعنى الَّذي من أجله ثبتَ الحكم؟!

الشرط الثاني: أن نعلمَ أن هذا المعنى موجود في المسكوتِ، وقد أشار المؤلِّفُ إلى أنه قد يسمى مفهوم الموافقة وقد يُسمَّى فحوى اللفظِ.

الشرط الثالث: انتفاء المانع الذي يمنع من إلحاقِ المسكوت بالمنطوقِ.

ومفهوم الموافقة حجَّةٌ عند الجمهور(١)، ويجوز الاستدلالُ به.

وخالف في ذلك بعض الظاهريَّةِ وبعض المتقدمينَ، وقالُوا بعدم حجيتِه(٢).

والصوابُ هو أنَّ مفهومَ الموافقة حجةٌ، وأنَّه من طرائِقِ فَهمِ الألفاظِ.

ويدل على ذلك الأمر أنَّ العرب تفهم هذا النوعَ في كلامِها، وترتب

---

(١) انظر: تشنيف المسامع (١/٣٦٣)، البحر المحيط (٥/١٣٠)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لأبي زرعة العراقي (ص١٣٢)، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (١/٣٣٧)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٨٨١)، شرح الكوكب المنير (٣/١٤٨).

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم (٧/٢).

واختلف أصحابنا في تسميته قياسًا؛ فقال أبو الحسن الجزري وبعض الشافعية: هو قياس؛ لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم، لاجتماعهما في المقتضي، وهذا هو القياس.

وقال القاضي وبعض الحنفية وبعض الشافعية: ليس بقياس؛ إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط.

عليه الألفاظَ، ويدل عليه أيضًا اتفاق الصحابةِ على إثبات أحكام جزاءاتٍ، بناءً على التلفظ بلفظٍ له مفهومُ موافقةٍ.

والذين قالوا بحجيَّةِ مفهومِ الموافقة اختلفُوا؛ فمنهم مَنْ قال: هو دليل قياسيٌّ، يُؤخَذُ من طريق القياسِ.

والجمهور قالوا: هو دلالة لغويَّةٌ تؤخذ من لغة العربِ، فمَنْ قال بأنه دلالة قياسيَّة، اشترط وجودَ شروط القياسِ فيه، ومَنْ قال: هو دلالة لغويَّةٌ، لم يشترطْ. ومَنْ قال بأنه قياسٌ جعلَه بعضُهم خاصًّا بالدليلِ الشرعيِّ، وقال آخرون: النَّاس فيه سواسيةٌ. ومن قال بأنَّ مفهوم الموافقةِ دلالةٌ لغويةٌ فرَّقَ بين المتكلمينَ فيما يتعلَّقَ بمفهومِ الموافقة، فالنَّاسُ يتفاوتون في معرفة معانِي الألفاظِ في لغة العربِ.

فعندنا منهجان: منهم مَنْ يقول مفهوم الموافقةِ دليلٌ قياسِيٌّ يشترطُ فيه ما يشترطُ في القياس، واستدلُّوا بأننا إنما نلحق المسكوتَ بالمنطوق من جهةِ المعنى المقتضي للحكمِ، وهذا هو القياس.

والجمهور - كما تقدَّم - على أنَّ مفهوم الموافقة دلالة لغويَّة، واستدلوا على ذلك بأنَّ العربَ كانت في لغتها تفهمُ بواسطة مفهوم الموافقةِ.

واستدلُّوا عليه بأن القياسَ يحتاج إلى نظرٍ وتأمُّلٍ وترددٍ ومعرفةِ شروط

ومن سمَّاه قياسًا: سلم بأنه قاطع، فلا يضر تسميته قياسًا.

وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه، ولا يفيد القطع، كقولهم: (إذا ردَّت شهادة الفاسق، فالكافر أولى؛ لأن الكفر فسق وزيادة).

انطباقِ الحكم، وليس هذا موجودًا في هذا القسمِ.

وقد أشار المؤلِّفُ إلى أن الخلافَ لفظيٌّ باعتبارِ أنَّ كلا القولين يدل على حجيَّةِ مفهوم الموافقةِ، وأنَّه دليلٌ قاطعٌ، وبالتالي لا يضرُّ أن نجعلَه لغةً أو نجعله من القياسِ.

وهناك خلافٌ بين الأصوليينَ في هذا الخلاف: هل هُو خلافٌ لفظيٌّ أو خلافٌ معنويٌّ؟

وقد تقدَّم أن مِنْ مفهوم الموافقة ما هو قطعيٌّ لا مجال للترددِ فيه، ومنه ما هو ظنيٌّ. ومن أمثلته: أن بعض العلماء قال: إن الشارع منع مِن التضحية بالعوراء، فيؤخذُ منه المنعُ من التضحية بالعمياء من باب أولى، وقد يقولُ قائل: إنَّ ذات العين مُنِعَ منها لأنَّها لا ترى أحدَ جانبَيْها، وبالتالي لا تسمنُ، بخلاف العمياء فإنها تتبع القطيعَ، والقطيعُ يختار الأفضلَ يمينًا وشمالًا. فهنا استدلالٌ بمفهومِ موافقةٍ ظنيٍّ.

النَّوعُ الثالثُ: ما يتوهمُ أنَّه من مفهوم الموافقةِ وليسَ منه. وذكر المؤلف هنا مثلاً، قال: (**وقد يلتحقُ بهذا الفنِّ ما يشبهُه من وجهٍ ولا يفيد القطعَ**)، يعني: يكون ظنيًّا، (**كقولهم: إذا رُدَّتْ شهادةُ الفاسق فالكافرُ من باب أولى؛ لأنَّ الكفرَ فسق وزيادةٌ**)، فهذا مفهومُ موافقةٍ ظنيٌّ، فقد يقول قائلٌ بأنَّ الكافر يتورَّعُ عن الكذب لدينِه؛ لأنَّ الأديانَ جميعًا اتَّفقتْ على المنعِ من الكذب وتحريمِه.

والفاسد من هذا الضرب فنحو قولهم: (إذا جاز السَّلم في المؤجل ففي الحال أجوز، ومن الغرر أبعد) فلا بد من اشتراكهما في المقتضي، وليس المقتضي لصحة السلم في المؤجل: بعده من الغرر ليلحق به الحال. بل الغرر مانع، احتمل في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه.

ثم لو كان بعده من الغرر علة الصحة فما وجدت في الأصل، فكيف يصح الإلحاق؟

---

* **قوله: والفاسدُ من هذا الضَّربِ:** هذا قسم آخر يُتوهَّمُ أنَّه من مفهوم الموافقة وليس منه، ومثَّل له بقول الشافعية، وهي مسألةُ: هل يجوز السَّلَم في الحالِ؟ والمراد بالسلم: بَيع موصوف غير معيَّنٍ، فيبقى في الذمةِ ويسلم بأجلٍ، كما لو قال: أعطني مائةَ ريالٍ وأعطيك عشرة آصُعٍ بُرًّا بعد عشرة أشهرٍ، أي نوع من البر، فهنا مَبيع غير معيَّنٍ؛ أي بُرٍّ، بشرط أن تنطبقَ عليه صفاتُه، فالسلمُ بيعٌ موصوف غير معيَّنٍ، والسلم يسلمُ فيه الثمن في مجلس العقدِ، ويؤجل تسليمُ السِّلعة المُسَلَّمِ فيها، فلو قال قائل: السلم مع كونه بيعًا لسلعة لم توجدْ بعدُ وهو مؤجل يجوزُ، فمن بابِ أولى أن يجوزَ السلمُ في الحال الموجودِ؛ لأنَّ الحالَ أبعدُ عن الغررِ، ولأنَّ الحالَ يوجدُ فيه المعنى الذي من أجلِه أُجيزَ السلم.

وأجيب عن هذا بأنَّا هنا لم نذكر المعنى من شروط الإلحاقِ بمفهوم الموافقة أن يكونَ هناك معنًى موجودٌ في الأصل وموجود في المسكوت عنه، وهنا لا يوجدُ معنى، وأما قولُهم بأنه أبعد عن الغررِ، فنقول: الغرَر مانِعٌ، فالاشتراكُ في عدم المانع لا يفيدُ، فلابدَّ من الاشتراك في العلةِ المقتضيةِ للحكم،

فلو قال قائل: فلان تجب عليه صلاة الظهر؛ لأنه ليسَ بمجنونٍ، فتجب صلاةُ الظهر على فلانٍ لأنه ليس بمجنون. قلنا: لا، فلا بدَّ أن تذكرَ العلة، فانتفاءُ المانع لا يثبت به الحكمُ، فقد يكون الآخرُ ليسَ بمجنونٍ لكنه صغيرٌ، أو امرأة حائضٌ، وبالتَّالي لا تجب الصلاة، فعدم المانع لا يلزمُ منه ثبوتُ الحكمِ؛ لأن ثبوت الحكم هو المقتضي.

ويدلُّك على هذا أن البعدَ عن الغرر غيرُ موجود في المنطوقِ به؛ لأن المسلَّم فيه الذي سيسلم بعد عشرة أشهرٍ لا يسلم من غررٍ، ولا يُدرَى ما حقيقتُه ولا ما هو.

فالمقصودُ أن هذا الاستدلالَ بمفهوم الموافقة فاسدٌ، ونشأ الفسادُ من عدم وجود شروطِ مفهومِ الموافقة، إما لأنَّنا لا نعلم المعنى في الأصل المنطوقِ به، كما لو قال: لحمُ الإبل يجب الوضوءُ منه، فمن باب أولى يجب الوضوء من لحم الظَّبي لأنَّه أشدُّ منه. فنقول: نحنُ لم نعلم ما السبب؟ وما العلة والمعنى الَّذي من أجلِه ثبت الحكم في المنطوقِ به؟ وبالتَّالي لا يصح الإلحاق.

الضرب الرابع: دليل الخطاب.

ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه. ويسمى مفهوم المخالفة. مثاله: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة:٩٥]، و«في سائمة الغنم الزَّكاة» يدل على انتفاء الحكم في المخطئ والمعلوفة.

القسم الرابع: دليل الخطابِ: والمرادُ به مفهومُ المخالفةِ. فهناك فرق بين نصِّ الخطابِ، وظاهر الخطاب، وفحوَى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، ومعنى الخطاب.

فأما نص الخطاب: فهو الصَّريحُ في معناه.

وأما ظاهرُ الخطاب: فهو الدَّالُّ على معنيينِ هو في أحدهما أرجحُ.

وفحوى الخطاب: المرادُ به مفهومُ الموافقة الأولويُّ.

ولحن الخطاب: هو مفهوم الموافقة المساوِي، وبعضهم يجعلُه تعليلَ الحكم.

ودليلُ الخطاب: هو مفهوم المخالفةِ.

ومعنى الخطاب: هو القياسُ.

وفُسِّرَ دليل الخطاب الذي هو مفهومُ المخالفة بأنه (**الاستدلالُ بتخصيص الشيء بالذِّكرِ على نفي الحكم عما عداه**)، وبعضُهم يقول: ربطُ الحكم بلفظ، فيدلُّ على انتفاء الحكم عندَ انتفاء الملفوظ، ومن أمثلته قوله ﷺ: «في سائمةِ الغنم الزكاةُ»[1]. السائمة المراد بها: غيرُ المعلوفة التي ترعَى، فيفهم منه بواسطةِ مفهوم المخالفة أنَّه لا تجبُ الزكاة في المعلوفةِ، فهذا مفهومٌ ليس من دلالةِ اللفظ على محل النُّطق، بل من دلالة اللفظ على ما هو خارجِ محلِّ النطق، وهو

---

(١) سبق تخريجه.

مفهوم مخالفة؛ لأنَّ المسكوت عنه يخالف المنطوق به في الحكم، ومن أمثلة هذا قوله: «**لا تنتقب المُحرِمةُ**»(١). فُهِم منه أن غير المحرمة تنتقبُ، فيجوز النقاب «ولا تلبس القفازيْن». منطوقُه تحريمُ لبس القفازيْنِ على المحرمة، فيفهمُ منه أن غير المحرمةِ يجوزُ لها لبس القفازات.

وقد ذكر المؤلف مثالاً في قوله: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] فهذا في صيد المحرمِ؛ حيث قال بعض الفقهاء بأن الفديةَ أو الجزاءَ لا يجب إلا عندَ التعمد في قتل الصيد، والجمهور يخالفونَ هذا، ويرون أنَّ الجَزاءَ يجب على المتعمِّد وعلى غير المتعمدِ، والفرق بَيْنَهُمَا في الإثمِ، أمَّا الجزاءُ فيجبُ على الجميع، لذلك لما قال: «**في الضَّبع شاة**»(٢)، لم يفرِّقْ بين المتعمد والنَّاسي، وهنا ننبِّهُ إلى أن الأوصافَ على نوعيْن:

الأول: أوصافٍ يُستفادُ منها انتفاءُ الحكم عما عدا المنطوقَ به، وتسمى الأوصافَ المقيدة.

الثاني: أوصافٌ لا تفيد انتفاءَ الحكمِ عما عداه، وتسمى الكاشفةَ، ومن أمثلة هذا قوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، لو قال قائل بأنَّ هذه الآية إنَّما عابت على مَنْ دعا غير الله إذا لم يكن معه دليلٌ وبرهان، وأمَّا أنا فمَعِي دليلٌ وبرهانٌ.

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٣٨) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٣٠٨٥) وابن أبي شيبة (٣/٢٥٤) وابن خزيمة (٢٦٤٦) وغيرهم، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: «جَعَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي الضَّبُعِ يُصِيبُهُ الْمُحْرِمُ، كَبْشًا، وَجَعَلَهُ مِنَ الصَّيْدِ» وأخرجه بلفظه، ابن الأعرابي في معجمه (١/٢٥٤) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وهذا حجةٌ في قول إمامنا، ومالك، والشافعي، وأكثر المتكلمين.

فنقولُ: قوله تعالى: ﴿لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ هذا وصفٌ كاشفٌ لا يُرادُ به إعمالُ مفهوم المخالفة.

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، فإن قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ وصفٌ مقيَّدٌ يفهم منه أنَّ بنت المعقود عليها التي لم يدخلْ بها يجوز نكاحُها، وأمَّا قوله: ﴿فِي حُجُورِكُم﴾ فهذا لا مفهومَ له، وبالتَّالي يُمنع من الزواج ببنتِ الزوجة المدخولِ بها، سواءٌ كانت في حجر ذلك الزوج أو لم تأتِ به إلا بعد طلاقِها وتزوَّجها بزوجٍ آخرَ، فما هو الضابط في التَّفريق بين هذين النوعينِ؟

الضابط أنه إذا كان هناك فائدةٌ غير إعمال مفهوم المخالفة فحينئذٍ لا يكون لذلك اللفظ مفهومُ مخالفة؛ فإن قولَه: ﴿فِي حُجُورِكُم﴾ للتشنيع على من تَزوَّجَ ببنت زوجتِه؛ كيف تَتزوَّجها وهي في حِجرك تماثِل ابنتَك؟!

وقوله: ﴿لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] لِلتَّشْنِيعِ على مَنْ دَعَا غيرَ الله فلا يُعْمَلُ فيه بمفهومِ المخالفة.

وقد ذكرَ العلماءُ نماذِجَ مما يكون ذِكر الوصف فِيه من بابِ التوضيحِ والكشفِ وليس من بابِ تقييدِ الحكم، ومنها قولهم: ما لو خرج الحكمُ مخرجَ الغالب، ولكن هذه الأسباب التي ذكروها غير منضبطةٍ.

هل مفهوم المخالفة حجةٌ ودليلٌ من الأدلة الشرعيَّة أوْ لا؟

اختلف العلماءُ في هذه المسألة على قولَيْنِ مشهورَيْنِ:

القول الأول: أن مفهومَ المخالفة حجَّةٌ يجب العملُ به، ونسبَه المؤلِّفُ إلى

وقالت طائفة منهم، وأبو حنيفة: لا دلالة له؛ لأنه يحسن الاستفهام، فيقال لمن قال: من ضربك عامدًا فاضربه: فمن ضربني خطأ أضربه.

الجمهورِ، ومنهم أحمدُ ومالكٌ والشافعيٌّ[(١)].

القول الثاني: أن مفهومَ المخالفة ليسَ بحجَّةٍ، وهو قول الإمامِ أبي حنيفةَ وأكثر أصحابِه، وقول بعض الشافعيَّةِ وبعض الحنابلةِ[(٢)].

واستدلَّ مَنْ يرى عدم حجة مفهوم المخالفةِ بعددٍ من الأدلةِ:

الدليل الأول: أنه يحسُنُ الاستفهامُ عن المسكوت عنه، فإذا قال: زكِّ السائمةَ. تقول: والمعلوفة: أزكِّيها أو لا أزكِّيها؟ قالوا: ولما حسن الاستفسارُ عن المسكوتِ عنه دلَّ ذلكَ على أنَّه لم يتعرَّض لحكمِه في ذِكرِ الحكم مع ذلك الوصفِ.

وهذا الاستدلالُ فيه ضَعفٌ؛ فإن حُسنَ الاستفهام إنما يكون فيما كان قاطعًا، وأما المظنونُ من الدلالاتِ فإنه لا بأسَ مِنْ أن يسأل عنه؛ ولذلك إذا جاء لفظٌ عامٌّ قد تسألُ: هل يشمل جميع الأفراد؟ لأنَّ دلالة اللفظ العامِّ على أفراده عند الأكثرِ ظنيه؛ ولذلك ساغ الاستفسار عنها.

ويمكن أن يكون حسن الاستفهام من أجل تأكيدِ نفي الحكم عن المسكوتِ عنه.

---

(١) انظر: العدة (٢/٤٤٩)، الواضح (٣/٢٢٦)، روضة الناظر (٢/١١٤)، شرح مختصر الروضة (٢/٧٢٤)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٧٠)، رفع النقاب (٤/٢١٦، ٢١٧)، المستصفى (ص٢٦٥)، الإحكام للآمدي (٣/٧٢).

(٢) انظر: الفصول في الأصول للجصاص (١/٢٩١)، كشف الأسرار (٢/٢٥٣)، المعتمد (١/١٦١)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٩١٣).

ولأن العرب تعلّق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء:٢٣]، ولأن تعليق الحكم على اللقب، والاسم العلم لا يدل على التخصيص؛ إذ يلزم من قولنا: (زيد عالم) نفي العلم عن الله ورسوله وملائكته.

ويلزم من: محمّدٌ رسول الله. نفي الرسالة عن غيره، وذلك كفر.

الدليل الثاني: أن هناك كلامًا كثيرًا منقولاً عن العرب، قيد الحكم فيه بقيودٍ، ومع ذلك لم يستدلُّوا به على انتفاءِ الحكم عما عدا المنطوقَ به، ومثلوا له بقول الله عزَّ وجل: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فإن قوله: ﴿فِي حُجُورِكُم﴾ قيدٌ، ومع ذلكَ لم يعملْ فيه بمفهوم المخالفةِ، وأجيبَ عن هذا أنَّ عدم إعمال مفهوم المخالفة هنا، لعدم وجود الشرطِ؛ حيث توجدُ فائدةٌ أخرى غير إعمالِ مفهوم المخالفة، والكلامُ والبحث فيما وُجد فيه الشرطُ.

الدليل الثالث: أنَّه إذا علق الحكم باللقبِ، فإنه لا يفهمُ منه بمفهوم المخالفةِ، والمرادُ باللقب أسماءُ الذوات، فإذا قلت: (حضر محمدٌ). لا يعني أن غيرَ محمَّدٍ لم يحضر. قالوا: فإذا كان هذا في الألقابِ فليكن في بقية أنواعِ مفهوم المخالفةِ. ولذلك لو قال قائل: محمَّدٌ رسول الله. لا يُفهمُ منه أن غير محمَّدٍ ليس برسول لله، بل يثبت الرسالة لغيره، ولو كان مفهوم اللقب حجة للزم منه أن يكون قولك: محمد رسول الله، يدل على اختصاصِ محمد بالرسالة.

وهذا استدلال ضعيفٌ؛ لأنَّ مفهوم اللقب ليس بحجةٍ عند الجماهيرِ، فيستثنونه من مفهوم المخالفة، فمفهوم اللقب ليس بحجةٍ عند الجماهير الذين يرون حجيَّةِ مفهوم المخالفةِ.

ولنا: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط، أو وصف: انتفاء الحكم بدونه، بدليل: أن يعلى بن أمية قال لعمر ابن الخطاب: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾[النساء:١٠١] فقد أمن الناس! فقال عمر: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقةٌ تصدَّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته» رواه مسلم.

أما أدلةُ الجمهور على حجية مفهوم المخالفة، فقد استدلُّوا عليه بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: الاستدلال بلغةِ العرب؛ فإن العرب يفهمونَ من تقييد الحكمِ بقيدِ اختصاص الحكم بمحلِّ ذلك القيد، وأنَّ الحكم ينتفِي عند انتفاء القيدِ. ومثَّل له المؤلِّفُ بفعل عُمرَ؛ فإنه لما نزلَ قولُه: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١] علق الحكم على قوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ فقال عمر: الناس قد أَمِنُوا. ومقتضى الآية أنه لا يجوز قصر الصلاة إلا في حالِ الخوف، ولما عَرَضَ هذا على النبي ﷺ لم يقل له: فهمُك خطأ، ولا يجوز لك أن تستدلَّ بمفهوم المخالفة، وإنَّما بَيَّنَ له المانعَ من إعمال مفهوم المخالفةِ هنا، وهو أنها «**صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ**»(١).

وهناك شواهدُ لغويَّةٌ كثيرةٌ تدل على هذا المعنى.

---

(١) أخرجه مسلم (٦٨٦) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

ولما قال النبي ﷺ: «يقطع الصَّلاة الكلب الأسود» قال عبد الله ابن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطانٌ». ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد نفي الحكم عما عداه.

الـدَّليلُ الثاني: الاستدلالُ باستعمالِ الشرعِ، فإن الشرعَ قد استعمل الألفاظ المقيَّدةَ، ونفى الحكم عما وجد فيه القيد، ومن أمثلته: قول النبي ﷺ: «**يقطع الصلاة الكلب الأسود**»(١)، فُهِمَ مِنْهُ اختصاصُ الحكمِ بالأسود، ولذلك لما قال النَّبيُّ ﷺ: «**مَنْ مَاتَ لا يشرك بالله شيئًا دَخَلَ الجَنَّةَ**»(٢)، فَهِمَ منه الصحابة أن من ماتَ وهو يشرك لم يدخل الجنةِ، فهذا استدلالٌ بمفهوم مخالفة في وقائعَ كثيرة.

---

(١) أخرجه مسلم (١/٣٦٥) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**يَقْطَعُ الصَّلاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ، وَيَقِي ذَلِكَ مِثْلُ مُؤْخِرَةِ الرَّحْلِ**».

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٢٣٧) ومسلم (٩٤) من حديث أبي ذر ﷺ.

ولأن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فلو استوت السائمة والمعلوفة: فلم خصّ السائمة بالذكر مع عموم الحكم والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟

وقولهم: يحسن الاستفهام. قلنا: يحسن أن يقال: فالخاطئ ما حكمه؟ ولا يحسن أن يقال: فمن ضربني خطأً أضربه.

ولو سلمنا فيحسن الاستفهام؛ ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم، كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم.

وقولهم: إن العرب تعلق الحكم على الصفة مع المساواة. قلنا: لا ننكر ذلك إذا كان للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به إما لكونه الأغلب أو غير ذلك.

الدليل الثالث: أنَّ ذِكرَ القيد مع الحكم لا بدَّ أن يكون له معنًى، ولا يوجد له معنًى إلا إعمال مفهوم المخالفةِ؛ فإنه لو كانت السائمةُ والمعلوفة سواء، لما كان لذكر السائمةِ فائدةٌ في قوله: «**في سائمةِ الغنم الزكاةُ**»[1]. ولقال: في الغنم الزكاة، فذِكْرُ هذا القيد لابدَّ له من فائدةٍ، ولا يوجد له فائدةٌ إلا إعمال مفهوم المخالفةِ، فإعمالُ مفهوم المخالفة من باب نفي العبثِ عن الله وعن رسوله ﷺ.

وبهذا يتبين رجحانُ القولِ بحجية مفهوم المخالفةِ، وجوازُ بناء الأحكامِ عليه، ولكن لا بدَّ من النظر في شرط إعمالِ مفهومِ المخالفةِ.

---

(١) سبق تخريجه.

فصلٌ: في درجات أدلة الخطاب:

وهي ست:

أولاها: مد الحكم إلى غاية بصيغة (إلى) أو (حتى)، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٠]، ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة:١٨٧].

---

* **قوله: فصل: في درجات أدلة الخطاب:** المراد بدليل الخطاب: مفهوم المخالفة، وهو أن يكون هناك مسكوت عنه يخالف المنطوق به في الحكم. ودَلِيل الخطاب ليس على رُتْبَة واحدة، بل هو على رُتَبٍ متعددة مختلفة في القُوَّةِ، ولذلك قال: درجات، ولم يقل: أنواع، ولا أقسام، وكان الأولى به أن يأتي بالإفراد، وأن المفرد إذا أُضِيفَ إلى جنس دلَّ على عموم أفراده وكان الأولى أن يقول: درجات دليل الخطاب. وذكر المؤلف منها سِتَّ أنواع:

النوع الأول: مفهوم الغاية، وظاهره أنه أعلى الدرجات وأقواها عند المؤلف.

والمراد به: رَبْطُ الحُكْمِ بِغَايَة، فيُفْهَم منه أن مَا بَعْدَ الغاية يُخَالِف ما قبلها في الحكم. ومن أمثلته: لو قال قائل: (كُلْ حتى تشبع)، فمعناه أنه نَهْي عن الأكل بعد الشبع، لا بالمنطوق وإنما بالمَفْهُوم.

* **قوله: بصيغة (إلى) أو (حتى):** أي: أن صيغ الغاية حرفان: (إلى) و(حتى)، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾، أي: إن طلق الزوج زوجته الطلقة الثالثة ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فَفُهِمَ مِنه أنها إذا نكحت زوجًا غيره جاز له أن ينكحها، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]،

أنكره بعض منكري المفهوم؛ لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه.

فأوجبت الآية الصِّيام إلى الليل بمنطوقها، ومفهوم الآية يَدُلُّ على أَنَّه إذا جَاءَ الليل انْقَطَع حكم الصيام، وجاز الفطر حينئذٍ.

ومِن أمثلته في قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] فيه دليلٌ على وجوب غسل اليدين إلى المرفقين في الوضوء، وهذا منطوق، ويَدُلُّ مفهوم الغاية على أن مَا بَعْدَ المرفقين لا يُشْرَع غسله في الوضوء ولا يدخل في الآية، وذهب جمهور أهل العلم إلَى أن مَفْهُوم الغاية حجةٌ ودليل من أدلَّة الشرع[1]، ويُمْكِن أن يُسْتَدَلَّ بِهِ، وهو طريق صحيحٌ لاستنباط الأحكام من الأدلة، ولِفَهْمِ الكلام العربي، سواء كان في الإقرار، أو في وصية، أو في وقف، أو في غيرها، كما لو قال: (هذا وقفٌ تُصْرَف غلته على ذريتي حتى يبلغوا). فيُفهم منه أنهم إذا بلغوا لا يُصْرَف عليهم من غلة الوقف.

وذَهَبَ طَائِفَة مِنَ الحَنَفِيَّة وتَبِعَهُمْ جماعة إلى أن مفهوم الغاية لا يَصِحُّ الاحتجاج به[2]؛ لأنَّ النطق إنما ذُكِرَ فيه ما قبل الغاية، وأما ما بعد الغاية فإنه لا ذكر لحكمه في الكلام، وبالتالي يكون مسكوتًا عنه. والصواب قول الجمهور؛ وذلك لأَنَّ مَا بَعْدَ الغاية وإن كان اللفظ قد سُكت عنه، لكن الدلالة لا تَنْحَصِر

---

(١) انظر: التلخيص للجويني (٢/٢٠١)، المستصفى (ص٢٧٢)، الإحكام للآمدي (٣/٩٢)، المعتمد (١/١٥٧، ١٦١)، شرح تنقيح الفصول (ص٥٣)، روضة الناظر (٢/١٣٠، ١٣١)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٩٣٥). وقد نسب المرداوي القول بحجيته للجمهور.

(٢) وقال بهذا القول غير الحنفية: الآمدي والباجي. انظر: تيسير التحرير (١/١٠٠)، الإحكام للآمدي (٣/٩٢)، إحكام الفصول للباجي (٢/٥٢٩)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٩٣٦).

ولنا: مع ما سبق من الأدلة: أن ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ ليس بمستقل، ولا يصح حتى يتعلق بقوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ ولا بد فيه من إضمار: (فتحل له).

ولهذا يقبح الاستفهام فيقال: (فإن نكحت هل تحل له؟)، ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه.

في دلالة المنطوق، فهُنَاك دلالة مفهوم، ومنها مفهوم الغاية.

واستدل الجُمْهُور على حُجِّيَّة مفهوم الغاية بِعَدَد من الأدلة:

الدليل الأول: عُمُوم الأدلة الدالة على حُجِّيَّة مفهوم المخالفة، وقد تقدمت معنا.

الدليل الثاني: إن حرف الغَايَة وما بعده لا يَسْتَقِل الكلام فيه، بل لا بُدَّ فِيهِ من تقدير حتى يستقل الكلام، وقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] كلمة: (إلى الليل) لا استقلال فيها إلى الحكم، وبالتالي يحتاج إلى تقدير من أجل أن يصح الكلام، فيقول: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فتوقفوا عن الصيام، أو يَحِلُّ لكم الأكل.

الدليل الثالث: إنَّ السؤال عما بَعْدَ الغاية قَبِيح ولا يستحسنه العرب، ولذلك لَوْ تَوَجَّه سَائِلٌ بالسؤال عن مفهوم الغاية: هل يترتب على الغاية فعل بعدها؟ لعُدَّ هذا كلامًا مَعِيبًا. ومن أمثلته: لو قال قائل في قوله تعالى: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] ما بعد المرافق: ماذا أفعل به؟ قلنا: اغسل وجهك ويدك إلى المرفق، وبالتالي تَعْرِف من دلالة هذا اللفظ أنَّ مَا بَعْد المرفق لا يَدْخُل فيما قبلها.

الدليل الرابع: الغاية نهاية للحكم، ونِهَايَة الشيء محلُّ انْقِطَاع الحكم فيه، فيكون ما بعد الغاية مُخَالِفًا لما قبلها في الحكم.

الثانية: التعليق على شرط، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق:٦] أنكره قوم؛ لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين، كما يجوز بعلتين؛ فإن قوله: (احكم بالمال إن شهد به شاهدان) لا يمنع الحكم به بالإقرار والشاهد واليمين. ولا يكون نسخًا. ولنا: ما سبق.

النوع الثاني من أنواع مفهوم المخالفة: مفهوم الشرط: والمراد بالشرط هنا: الشرط اللغوي الذي هو بمثابة سبب من الأسباب، وليس المراد به الشرط العقلي ولا الشرط الشرعي. والشرط له أدوات، منها ما هو حروف كـ(إذا)، و(إن)، ومنه ما هو من الأسماء كـ(ما) و(من) و(متى) و(أيان).

والمراد بمفهوم الشرط: أَنَّهُ إذا قُيِّدَ الحكم بِشَرْطٍ فإنه إذا زَالَ الشَّرْطُ يَثْبُتُ نقيض الحكم، فعندنا منطوق: وهو دلالة الكلام على إثبات الحكم حال وجود الشرط، وعندنا دلالة مفهوم: وهو دلالة اللفظ على ما لا يوجد الشَّرْط فيه، وأن الحكم ينتفي عنه، وهذا يسمى مفهوم شرط.

ومن أمثلته في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، هذه الآية في المطلقة البائن أثبتت النَّفَقَة لها إذا كانت حاملاً، ففُهِمَ من هذا أن غير الحامل لا نفقة لها؛ لأنه قَيَّدَ وجوب النفقة بحال وجود الشرط. والجمهور على حجية هذا النوع من أنواع مفهوم المخالفة، وأنه يجوز الاحتجاج به(١).

واستدلوا عليه بأدلة:

منها: أن أدلة حُجِّية مفهوم المخالفة تَشْمَل مَفْهُوم الشرط.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٣/٨٨)، المعتمد (١/١٥٢)، كشف الأسرار (٢/٢٧١)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٩٣٠).

وتعليقه بشرطين؛ لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به، لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما.

ومنها: أن الشرط لا فائدة له، إلا أن المسكوت عنه يُخَالِف المنطوق به في الحكم، والقول بعدم حُجِّيَّة مفهوم الشرط يُؤَدِّي إلى القول بأن الشرط لا ثمرة له، ويدل على ذلك أن العَرَبَ تَفْهَمُ مِنْ تَقْيِيدِ الحكم بالشرط: انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

وهناك طائفة من العلماء رأوا أن مفهوم الشرط لا يُحْتَجُّ به، ولا يُؤْخَذ منه دليلٌ ولا حكمٌ، ويكون ما بعد الشرط باقيًا على الأصل[1].

ومن أدلة أصحاب هذا القول: أنه يُمْكِن أن يُعَلَّق الحكم بشرطين، فإذا عُلِّقَ بشرطين فإن الحكم لا ينتفي مع انتفاء الشرط الأول، بل قد ينتفي الشرط الأول ولا ينتفي الحكم؛ لأن الحكم قد قُيِّدَ بِشَرْطَيْن، ومثل له بما لو قال قائل: (احكم بالمال إن شهد به شاهدان)، فقوله: (إن شهد به شاهدان) شرط، منطوقه: إثبات الحكم بالمال عند وجود الشاهدين، مفهوم الشرط: أنه إذا لم يشهد شاهدان فلا يحكم بالمال، لكن هذا المفهوم لا يَصِحُّ؛ لأن الشرع قد ورد بإثبات الحكم بالمال في قَضَايا أخرى لم يوجد فيها شاهدان؛ كالإقرار، وكالشاهد واليمين.

وأجيب عن هذا بأنه عند وُرُود شرطين على حكم واحد، فإن كانا في

---

(١) انظر: التلخيص للجويني (٢/٢٠٠)، الإحكام للآمدي (٣/٨٨)، المعتمد (١/١٥٢، ١٥٣)، كشف الأسرار (٢/٢٧١)، رفع النقاب (٤/٢٨٦)، شرح مختصر الروضة (٢/٧٦٢).

....

خطاب واحد فالشرط مُكَوّن من الأمرين معًا، وبذلك يكون بمثابة الشرط الواحد، وأما إذا كان الشرطان في خطابين مختلفين، فيَكُون حينئذٍ من باب حَمْلِ المطْلَق على المُقَيَّد.

وأجاب المؤلف عن هذا الاستدلال فقال بِأَنَّ كُل واحدٍ من الشرطين يَقُوم مقام الشرط الآخر في ثبوت الحكم به، وهذا لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفاء كل الشروط.

الثالثة: أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان، كقوله: «في الغنم السائمة الزكاة»، أو «في سائمة الغنم الزَّكاة» فهو حجَّة؛ طلبًا لفائدة التخصيص.

النوع الثالث: مفهوم التخصيص: ومِنْهُ مَفْهُوم التقسيم.

والمراد به: أن يُذْكَرَ اسمٌ عامٌّ ثُمَّ تُذْكَر إحدى صفاته، فَيَدُلُّ هذا على أنَّ الحُكْم يَثْبُت عند وجود هذا الوصف، وأن الحكم يَنْتَفِي عند انتفاء هذا الوصف، ومِنْ أمثلته قول النبي ﷺ: «**في الغَنَم السائمة الزكاة**»[1]، فهنا ذكر الاسم العام وهو الغنم، ثم ذكر صفة من أوصافه فقال: (السائمة) فَدَلَّ هذا على انحصار الحكم وهو الزكاة في السائمة، وأن ما عدا السائمة لا زكاة فيها، فلا زكاة في المعلوفة.

وهذا النوع حجة عند الجمهور[2]، ويَصِحُّ أن تُسْتَنْبَط به الأحكام.

وخالف في هذا فَقَهَاءُ الحَنَفِيَّة[3].

ويدل على رجحان قول الجمهور: أنَّ العَرَب تفهم هذا الفهم من هذا الكلام.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر روضة الناظر (٢/١٣٤)، شرح مختصر الروضة (٢/٧٦٦)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٩٢٦)، الإحكام للآمدي (٣/٨٧).

(٣) ومنهم أبو الحسن التميمي من الحنابلة كما ذكر المؤلف. انظر التمهيد (٢/٢٠٧)، روضة الناظر (٢/١٣٤)، الإحكام للآمدي (٣/٨٧).

وكذا إذا قسم الاسم إلى قسمين، فأثبت في أحدهما حكمًا دلَّ على انتفائه في الآخر؛ إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة، كـ: «الأيِّم أحقُّ بنفسها من وليِّها».

ومما يدخل في هذه الدرجة مَفْهُوم التقسيم، بأن يُقَسَّم الكلام إلى قسمين، فيثبت الحكم في أحدهما، فيدلُّ ذلك على انتفاءِ الحكم عن القسم الآخر، ومِنْ أمثلته في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين: ١٥]، هذه الآية في الفجَّار، بَيَّنَ أنهم لا يرون الله عزَّ وجل يوم القيامة، فيُفْهَم منه بواسطة مفهوم التَّقْسِيم أنَّ الأبرار يرون الله تعالى يوم القيامة، وأنَّهم لا يُحْجَبُون عن ربِّ العزَّة والجلال؛ إذ لو لم نثبت نقيض الحكم عِنْدَ انتفاء الوَصْفِ لَمْ يَكُنْ لِلتَّقْسِيم أية فائدة، ولم يكن لوصف أحد القسمين بهذا الوصف فائدة؛ لأنه ما ذكر اتِّصَاف أحد القسمين بهذا الوصف لا ليُبَيِّن أن القسم الثاني يُخَالِفُهُ فِي الحكم(١).

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/١٣٣)، شرح مختصر الروضة (٢/٧٦٥)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٩٢٩)، شرح الكوكب المنير (٣/٥٠٤).

الرابعة: أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم، نحو: «الثَّيِّب أحقُّ بنفسها»، فيدلُّ على أن ما عداه بخلافه، طلبًا للفائدة في التخصيص. وبه قال جلُّ أصحاب الشافعي. واختار التميمي أنه ليس بحجة. وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

النوع الرابع: مفهوم الصفة: بِأن يُقَيَّد الحكم بوصف، فيُفْهَم منه أنه إذا لم يوجد الوَصْف يَنْتَفِي الحكم. والملاحظ هُنَا أن المراد بالوصف ليس منحصرًا بالنعت عند النحاة، بل يَشْمَل كل ما فيه تقييد للموصوف، فيشمل البدل ويشمل الإضافة، ويَشْمَل أيّ تَعلّق بين الصفة والموصوف.

ومن أمثلة هذا القسم: قَوْل النبي ﷺ: «**الثَّيِّبُ أَحَقّ بِنَفْسِهَا**»[1]، فقَيَّدَ الحكم بالثَّيِّبِ، فيُفْهَم منه أنَّ ما عَدَاها لا يُمَاثِلُها في الحكم. ومن أمثلته أيضًا: قوله جل وعلا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فـ ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ صِفَة تَدُلُّ هذه الآية بمنطوقها على وجوب الحج على المستطيع، وتَدُلُّ بمفهومها على انْتِفَاء وجوب الحجِّ عن غير المستطيع، وإذا لاحَظْتَ أَنَّ الاسْمَ العام تقدَّمَ فقد تقول بأنها من مفهوم التخصيصِ.

ومِن الأمثلة التي تكون لمفهوم الصفة كذلك: قوله تعالى: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فإن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ﴾ أخذ منه طائفة من أهل العلم أن زوجة المتبنَّى لا تَحْرُمُ عَلَى المتبنِّي، وإن كان الشرع قد جاء بتحريم التَّبنِّي.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، حديث (١٤٢١).

والفرق بين هذه الصورة وما قبلها: أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر، ويحتمل الغفلة عن الذكر، فصار المفهوم ظاهرًا.

وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور، فصار المفهوم هاهنا أظهر.

ومن أمثلة هذا النوع أيضًا: قول النبي ﷺ: «**لا يُمْسِكَنَّ أحدُكم ذكره بيمينه وهو يَبُولُ**»[(١)]، فيُفْهَمُ مِنْهُ جواز الإِمْسَاك في غير حال البول.

وقد اخْتَلَفَ أهل العلم في مفهوم الصفة، فقال الجمهور بأن مفهوم الصفة حجة ويُعْمَل به، وأنكر الحنفية وبعض الشافعية الاحتجاج بمفهوم الصفة[(٢)].

والأدلة الدالة على حجية مفهوم المخالفة تشمل هذا النوع.

* **قوله: والفرق بين هذه الصورة وما قبلها:** ذكر المؤلف هنا مبحثًا في التَّفْرِيق بين مفهوم الصفة ومفهوم التخصيص؛ فإن مَفْهُوم التخصيص يكون هناك اسمٌ عام يَسْبق، ثم بعد ذلك يُؤْتَى ببعض أفراده ويُحْكَم عليه، فالمتكلم هنا يَسْتَحْضِر بقية الأقسام لأنه ذكر الاسم العام، ثم ذكر شيئًا من أفراده وحكم عليه، فمعناه أَنَّ بَقِية الأفراد لا يُحْكَم عَلَيْهَا بهذا الحكم، كما لو قلت: (جاء

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٣١٩).

(٢) ذكر المرداوي أن مفهوم الصفة حجة عند الأئمة الثلاثة والأكثر، وأنه ليس بحجة عند أبي حنيفة وأصحابه، وابن سريج، والقفال، وأبو بكر الفارسي وجماعة من المالكية، وابن داود، وابن الباقلاني، وأبو المعالي، والغزالي، والشاشي، وكثير من المعتزلة، والآمدي، وأبو الحسن التميمي من الحنابلة. انظر: التحبير شرح التحرير (٦/٢٩٠٦، ٢٩١٣)، شرح الكوكب المنير (٣/٤٩٨ -٥٠٠)، البحر المحيط (٥/١٥٥، ١٥٦).

....

زيد ومحمد وخالد، أو طلاب الفصل خالد ومحمد وعمرو، وقد نجح عمرو) معناه أن البقية لم ينجحوا.

بخلاف مفهوم الصفة؛ فإن المتكلم بالصفة قد لا يَحْضُرُه بَقِيَّة صفات الموصوف؛ ولذا قال المؤلف: والفرق بين هذه الصورة -صورة مفهوم الصفة - وما قبلها مفهوم التخصيص والتقسيم؛ أنه لما ذكَر الثيِّب فحينئذٍ سيستحضر المتكلم في الغالب القسيم له وهو البكر. إذا ذكر المرأة أو النساء ثم ذكر الثيب يكون مفهوم تقسيم، فذكر الثيب معناه أنه مستحضر القسم الآخر، أما إذا ذكر الثيب ولم يكن قبله اسمٌ عام فحينئذٍ قد يكون غافلاً عن الأقسام الأخرى.

الخامسة: تخصيص نوع من العدد بحكم، كقوله: «لا تحرِّم المصَّة ولا المصَّتان» فيدل على أن ما زاد على الاثنتين يخالفهما.

النوع الخامس: مفهوم العدد: إذا قُيِّدَ الشيء بعدد تَقيَّد الحكم به.

ومن أمثلته: في قول الله عزَّ وجل: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] فَيَدُلُّ اللفظ بمنطوقِهِ على وجوب إطعام الستين، ويدل بِمَفْهُومِه على عدم وجوب إطعام ما فوق الستين.

وفي مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] في كفارة اليمين، فيُفْهَم منه أنَّ ما كان فوق ثلاثة الأيام لا يجب صومه، واستدلَّ بعض الظاهرية بقول النبي ﷺ: «**لا تُحَرِّمُ المَصَّةُ وَلا المصَّتانِ**»[١]، على أنَّ الثلاثة لا تحرم[٢].

والحنابلة والشافعية على أن المحرِّم خمس رضعات[٣]؛ وذلك لحديث عائشة: «**كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ، بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ**»[٤]، فقوله: «فنُسِخْنَ بخمسٍ» منطوقه أن التحريم يَثْبُت بخمس رضعات، ومفهومه أن أقلَّ من خمس رضعات لا يحرِّم.

وعند مالك وأبي حنيفة أنَّ الرَّضْعَة الواحدة محرمة[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٠٦٣) والترمذي (١٩٤٠).

(٢) انظر: المحلى لابن حزم (١٠/ ١٩١).

(٣) انظر: روضة الطالبين (٩/٧)، المغني لابن قدامة (٨/١٧١)، الإنصاف (٩/٣٣٤).

(٤) سبق تخريجه ص (٢٦٧).

(٥) انظر: حاشية ابن عابدين (٣/٢١٢)، حاشية الدسوقي (٢/٥٠٢، ٥٠٣).

وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية.

وخالف فيه أبو حنيفة وجل الشافعية، والكلام فيه قد تقدم.

وقد اختلف أهل العلم في حُجِّيَّةِ مَفْهُوم العدد، فقال أحمد ومالك وداود وبعض الشافعية بأنه حجة(١)؛ لأن الأدلة الدالَّة على حجية مفهوم المخالفة تَشْمَل مفهوم العدد، ولما نَزَلَ قَوْلُهُ تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] قال النبي ﷺ: «**لَوْ أَعْلَمُ أَنِّي إِنْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ يُغْفَرُ لَهُ لَزِدْتُ عَلَيْهَا**»(٢).

وهناك قولٌ آخر يقول به الحنفية وبعض الشافعية أن مفهوم العدد لَيْسَ بحجة(٣).

وقول الجمهور هنا أَظْهَر.

---

(١) انظر: العدة (٢/٤٥٠)، التمهيد (٢/١٩٧)، روضة الناظر (٢/١٣٥، ١٣٦)، شرح مختصر الروضة (٢/٤٦٨)، شرح تنقيح الفصول (ص٥٣، ٢٧٠)، رفع النقاب (١/٥٢٥)، الإحكام لابن حزم (٧/٢)، البحر المحيط (٥/١٧٠).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٦٦) وبنحوه مسلم (٢٤٠٠) من حديث عمر ﷺ.

(٣) انظر: الفصول في الأصول للجصاص (١/٢٩٤)، الإحكام للآمدي (٣/٩٤).

السادسة: أن يخص اسمًا بحكم، فيدل على أن ما عداه بخلافه. والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها.

وأنكره الأكثرون، وهو الصحيح؛ لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وأن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها.

النوع السادس: مَفْهُوم اللَّقَب: المراد باللقب: أسماء الذوات، سواء كانت أعلامًا كزيد وعمرو، أو لم تكن كذلك كعمود، فإذا قُيِّدَ الحُكْمُ باسم ذات (لقب)، فهل يُفْهَم منه أن الحكم لا يثبت في غير تلك الذات أو لا؟ ومن أمثلة هذا: ما ذكر فيه النبي ﷺ الحكم مخاطبًا به بعض أفراد الصحابة، هل يختص الحكم بهم أو يكون عامًّا؟ ومثال هذا في قوله: «**يا غُلام، سَمِّ اللهَ**»[(١)]، فقيَّد الحكم بالغلام، فإن قلنا: مفهوم المخالفة حجة، قلنا: يَتَقَيَّد الحكم بذلك الغلام.

اختلف أهل العلم في مفهوم اللقب هل هو حجة، أو ليس بحجة؟ على أربعة أقوال مشهورة:

القول الأول: مفهوم اللقب ليس بحجة، وهذا قول الجماهير[(٢)]؛ لأن الشرع قد وَرَدَ بحجية القياس، فلو قلنا بأن مَفْهُوم اللقب حجة لأدى إلى إبطال القياس.

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه (٦٨٣).

(٢) هو قول بعض الحنابلة كابن عقيل وابن قدامة والطوفي، ونُسِب لجمهور الشافعية، ولجمهور الحنفية. انظر: العدة (٢/٤٧٥)، التمهيد (٢/٢٠٢)، روضة الناظر (٢/١٣٧)، شرح مختصر الروضة (٢/٧٧٥)، الإحكام للآمدي (٣/٩٥)، أصول السرخسي (١/٢٥٥)، كشف الأسرار (٢/٢٥٣).

ولا فرق بين المشتقِّ كالطعام، أو غير المشتق كالأعلام.

مثال ذلك: في قوله ﷺ: **«الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ»**[1]، فهنا نَصَّ على أصناف ستة، فإن قلنا: مَفْهُوم اللقب حُجَّة، فإن الذهب والبر والشعير هذه أسماء ذوات، فإن كان حجة اقْتَصَرَ التحريم على هذه الذوات، وإن قلنا بأن مفهوم اللقب ليس بحجة، جَازَ لَنَا أن نقيس على المذكور في الخبر.

القول الثاني: أن مفهوم اللقب حجَّة[2]، واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الواردة على حجية مفهوم المخالفة وهذا منها.

والصواب خلاف هذا القول.

القول الثالث: أنه إذا كان اللقب اسمًا مشتقًّا مأخوذًا من فعل، فحينئذٍ يُعْمَل بمفهوم اللَّقَب، وإن كان الاسم غَيْر مُشْتَقٍّ فإنه لا يعمل فيه.

ومن أمثلة هذا: في حديث: **«لا تَبِيعُوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل»**[3]، فإن لفظ الطعام لفظ مشتق، فالحكم هنا يتقيد بالطعام فقط بناء على أنَّ اللَّقب

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢١٣٤) ومسلم (١٥٨٦) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) هو قول الإمام أحمد وأكثر الحنابلة، وقول مالك وداود الظاهري وبعض الشافعية وبعض المالكية. انظر: أصول الفقه لابن مفلح (١٠٩٧/٣)، التحبير (٢٩٤٥/٦)، شرح الكوكب المنير (٥٠٩/٣)، الإحكام للآمدي (٩٥/٣)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٧٠)، رفع النقاب (٢٧٧/٤ - ٢٧٩)

(٣) أخرجه مسلم (١٥٩٢) من حديث معمر بن عبد الله رضي الله عنه ولفظه: **«الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلاً بِمِثْلٍ»**.

....

هنا اسم مشتق فيُحْتَجُّ به.

القول الرابع: أنَّه إذا ورد لفظ عامٌّ ثم ورد لفظ مشتقٌّ فيُحْتَجُّ بمفهوم المخالفة فيه(١).

ومن أمثلته: في حديث: «**وجُعِلَتْ لِيَ الأرضُ مسجدًا وتربتها طهورًا**»(٢)، فهنا أُتِيَ بالاسم العام وهو الأرض، ثم أُتِيَ بِالاسْمِ الخاص وهو التُّرْبَة، وهو اسم لقب لأنه من أسماء الذوات وليس من المصادر، ولذلك قالت طائفة بأن التيمم يَنْحَصِر في التراب؛ أخذًا بمفهوم اللقب هنا.

والجمهور على القول الأول بِعَدَمِ الاحتجاج بِمَفْهُوم اللقب، ولذلك رأى الحنفية والمالكية عدم اقتصار التيمم على التُّرْبَة لعدم الاحتجاج بهذا النوع(٣).

هناك عدد من المفاهيم التي لم يذكرها المؤلف، والجمهور على عدم الاحتجاج بها، من أمثلة ذلك: مفهوم الاقتران، فهل إذا قُرِنَ بين شيئين في حكم يَدُلّ ذلك على تساويهما في كل حكم؟

---

(١) انظر شرح مختصر الروضة (٢/٧٧٢). وقد قال مؤلف تلخيص الروضة تبعًا لابن قدامة: «ولا فرق بين كون الاسم مشتقًا كالطعام، أو غير مشتق كأسماء الأعلام».

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٥) ومسلم (٥٢١) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما بلفظ: مسجداً وطهوراً.

وأخرجه باللفظ المذكور، الدارقطني (١/٣٢٣) من حديث أبي مالك الأشجعي ﷺ.

(٣) انظر أصول السرخسي (١/٢٧٠)، تيسير التحرير (١/٣٢٠)، رفع النقاب (١/٥٢٨، ٣/٣٥١).

....

نقول: الصواب أنه لا يَدُل، ولذلك فإن مفهوم الاقتران لَيْسَ بحجة.

ومن أمثلة مفهوم الاقتران: قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨]، فقد قَرَنَ بَيْنَ الخيل والبغال والحمير في حكم الركوب، فهل يجوز لنا أن نقول: تساوت في الركوب فتتساوى في تحريم الأكل منها؟ فهذا ما يسمونه بدلالة الاقتران، والصواب أنه لا يحتج به.

فصلٌ:

اعلم أن هاهنا صورًا أنكرها منكرو المفهوم، بناءً على أنها منه وليست منه، وهي ثلاث:

الأولى: قولك: (لا عالم إلا زيد) أنكره غلاة منكري المفهوم. وقالوا: هو نطق بالمستثنى، وسكوت عن المستثنى منه.

وهذا فاسد؛ فإنه صريح في الإثبات والنفي، فمن قال: (لا إله إلا الله) مثبت للإلهية لله تعالى نافٍ لها عن غيره. وكذا: (لا سيف إلا ذو الفقار) و(لا فتى إلا علي).

في دلالة الحصر:

ذكر المؤلف ما يتعلق بدلالة الحصر، ودلالة الحَصْر وَقَع الاختلاف فيها: هل هي مِنَ المَفْهُوم أو ليست منه؟ والمؤلف يَرَى أن دلالة الحصر ليست من المفهوم، بل هي من المنطوق، والمراد بدلالة الحصر: انحصار الحكم فيمَنْ أُسْنِدَ الفِعْلُ إِلَيْهِ، والحَصْرُ لَهُ صِيَغ متعددة:

الصيغة الأولى: الاستثناء من النفي، وهو يدل على شيئين:

الأول: ثبوت النفي في المستثنى منه.

الثَّانِي: انتفاء النَّفْي في المستثنى. ومن أمثلته في قوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [ص: ٦٥]، فهنا نفي وبعده استثناء، فهنا ينفي الألوهية عن غير الله، فهل تدل الآية على إثبات الألوهية لله، أو نقول: هي دلت على نفي الألوهية عن غير الله ولا تدل على إثبات الألوهية لله؟ نقول: الصواب أنها تدل على الإثبات، وأَنَّ العَرَبَ تَفْهَمُ هذا من كلامها، ولذلك اتفق علماء الشريعة على أن من قال: لا إله إلا الله، فإنه يُعَدّ مُسْلِمًا. ولو كان الاستثناء من النفي ليس بإثبات لما

فأما قوله: (لا صلاة إلا بطهورٍ) فهو شرط مقتضاه: نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة. فأما وجودها عند وجودها: فليس منطوقًا بل هو على وفق قاعدة المفهوم.

عُدَّ القائل بهذه الجملة مسلمًا؛ لأن مقتضاها على كلام الخصم نَفْي الألوهية عن غير الله، وليس فيها إثبات الألوهية لله جل وعلا.

وهناك طائفة أنكرت دلالة الحصر، وقد قال بعض الحنفية بأن الاستثناء من النفي ليس بإثبات[1]، واستدلوا عليه بأن الاستثناء قَدْ يَكُون مِنْ جِنْسٍ غَيْر المستثنى، وقد لا يَثْبُتُ الحُكْمُ في المستثنى، ومَثَّلُوا له بقول النبي ﷺ: «**لا صَلاةَ إلا بطهور**»[2]، وقوله: (إلا) أداة استثناء، و(لا) أداة نفي، فهنا نفي للصلاة في حال الحدث. قال الحنفية: وليس فيها إثبات الصلاة التي تكون بطهور، وإنما صيغة الاستثناء هنا أتي بها لبيان أن الطهارة شرطٌ.

ولا يعني أنه عند وجود الطهارة توجد الصلاة؛ لأننا نجد من يتطَهَّر ولم يصل.

وأجيب عن هذا بأن الكلام فيه تقدير، قوله: «**لا صلاة إلا بطهور**» معناه: لا صلاة مقبولة شرعًا إلا صلاةٌ بطهور.

---

(١) انظر أصول السرخسي (٢/٤١)، كشف الأسرار (٣/١٢٦).

(٢) سبق تخريجه ص(٦١١).

فأما قوله ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق» فقد أصرَّ أصحاب أبي حنيفة، وبعض منكري المفهوم على إنكاره. وقالوا: هو إثبات فقط، لا يدل على الحصر؛ لأن (إنَّ) للتوكيد، و(ما) زائدة، فلا تدل على نفي. وهو فاسد؛ لأن (إنما) مركبة من حرفي نفي وإثبات فعملت تركيبها.

الصيغة الثانية من صيغ الحصر: (إنَّما)، فإنَّ لفظة (إنَّما) تَدُلُّ على انحصار المبتدأ في الخبر، ومن أمثلته ما لو قال قائل: إنَّما يدخل الجنةَ المؤمنون، فهنا يَدُلُّ على انحصار دُخُول الجنَّة في المؤمنين، وأن ما عَدَا المؤمنين لا يَدْخُلُون الجنة. ومن أمثلته في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١]، يَدُلُّ على انحصار الألوهية في الله جل وعلا.

وقد اختلف العلماء في حجية هذا اللَّفْظ على النَّفْي فِيمَا عَدا المذكور، يعني: عندنا منطوق، وهو إثبات علاقة المبتدأ والخبر «**إِنَّمَا الوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ**»[١]، وعندنا دلالة حصر تدل على أن الولاء لا يثبت لغير المذكور وهو مَنْ أعْتَق. وللعلماء في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن هذه اللفظة لا تدل على النفي، إنما تدل على إثبات نسبة المبتدأ بالخبر، ولا تدل على نفي نسبة المبتدأ لغيره، وهذا قول الحنفية[٢].

القول الثاني: أن صيغة (إنما) تَدُلُّ على الحصر، وبالتالي تَدُلُّ على انحصار الحكم - وهو الخبر - في المبتدأ أو العكس، وجعلوا ذلك من دلالة

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٦١) ومسلم (١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) وهو أيضًا قول الطوفي من الحنابلة، والآمدي من الشافعية. انظر: تيسير التحرير (١/١٣٢)، شرح مختصر الروضة (٢/٧٣٩ - ٧٤٦)، الإحكام للآمدي (٣/٩٧).

وكذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء:١٧١]، و ﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾ [ص:٦٥]، والقول فيه كالقول في الاستثناء بـ(إلا) من النفي.

المنطوق[١].

القول الثالث: أن هذه الدلالة مِنَ المفهوم[٢]. ومن رأى عدم حجية الحصر بصيغة (إنما) قال بأن هذه اللفظة (إنما) مركبة من شيئين: من (إن) و(ما) الزائدة، وإن للتوكيد ليست للنفي وما زائدة، بالتالي لا تدل على النفي إنما تُثْبِت في المذكور ولا تَنْفِي الحكم عَمَّا عداه.

والجمهور على إِثْبَات الحكم بواسطة (إنما) فيَرَوْن أنها تفيد الحصر، فيَنْحَصِر المبتدأ في الخبر عند اقترانه بلفظة (إنما) ويَنتفي الحكم عما عدا المذكور.

واختلف الجمهور في (إنما)؛ فطائفة قالوا: (إنما) أداة جديدة تدل على انحصار الحكم في المذكور وانتفائه عمَّا عداه. وآخرون قالوا بأن (إن) للتوكيد و(ما) للنفي وليست زائدة، وبالتالي عَمِلَت بالاثنين معًا، فأثبتت الحكم للمَذْكُور، ونَفَتِ الحكم عَمَّا عَدَاه؛ لأن (إنما) مركبة من حرف نفي وهو (ما) وإثبات وهو (إن)، فعملت عند تركيبها العملين: الإثبات والنفي.

والصواب هو قول الجمهور؛ لأن صيغة (إنما) تدل على انحصار الحكم في المذكور، ولذلك دلَّ قَوْلُهُ تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] على إثبات

---

(١) وهو قول الغزالي وابن قدامة وغيرهم. انظر: روضة الناظر (٢/١٢٧، ١٢٨)، المستصفى (ص٢٧١).

(٢) وهو قول القاضي أبي يعلى وابن عقيل من الحنابلة، وقول بعض الشافعية وجماعة من المتكلمين. انظر: العدة (٢/٤٧٨ - ٤٧٩)، تشنيف المسامع (١/٣٧٤)، شرح تنقيح الفصول (ص٥٧).

فأما قوله ﷺ: «الشُّفعة فيما لم يقسم» و«تحريمها التَّكبير، وتحليلها التَّسليم» فملحق بالصورة التي قبله، وإن كان دونها في القوة.

الألوهية له، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧] على إثبات النِّذارة له، وانتفاء مهمته عن غير النذارة فليس عليه الهداية، ولو قلنا بأن (إنما) تَدُلّ على الإثبات في المذكور ولا تدل على النفي فيما عداه لما كان لقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧] فائدة، لأنه أوتي بهذا اللفظ لنفي هدايته للخلق هداية التوفيق.

الصيغة الثالثة من صيغ الحصر: المبتدأ المعرَّف: سَوَاء كان تعريفه بـ(أل) أو كان تعريفه بالإضافة، فإنَّ ما كان كذلك يَدُلُّ على انحصار المبتدأ في الخبر، كما لو قلت: الفائز زيد، معناه أنه لا يوجد فائز إلا زيد، وكما لو قلت: الناجح فلان، فهذا يشعر بأن البَقِيَّة لم ينجحوا، ومن أمثلته قوله ﷺ: «**الشُّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ**»[(١)]، فإن كلمة الشفعة مبتدأ معرف بـ(أل)، فيَدُلُّ على انحصاره في الخبر، كأنه قال: لا توجد شفعة إلا فيما لم يُقْسم.

وهذه المسألة هي مسألة الشفعة للجار غير الشريك، فلو كان هناك اثنان بينهما جوار، فباع أحدهما نصيبه، فَهَلْ يجوز للآخر أن يشفع بأن يأخذ هذه الدار من المشتري الجديد ويدفع له قيمتها، أو لا تُشْرَع الشفعة في الجوار وإنما تنحصر فيما فيه شركة؟

الجمهور قالوا: تنحصر فيما فيه شركة[(٢)]، واستدلوا بهذا اللفظ:

---

(١) سبق تخريجه ص (٧٤٥).

(٢) انظر: الواضح لابن عقيل (٣/٢٧٠)، روضة الناظر (٢/١٢٩ - ١٣٠)، شرح مختصر الروضة (٢/٧٨٩)، المستصفى (ص٢٧١)، الإحكام للآمدي (٣/٩٨)، شرح تنقيح الفصول (ص٥٧).

....

«الشفعة فيما لم يُقسم»، فهنا مبتدأ معرف بـ(أل) فيفيد انحصار الخبر.

والحنفية أثبتوا الشفعة للجار، وقالوا بأن هذه اللفظة لا تُفِيدُ انحصار الحكم فيها[١].

ومن أمثلته في قول النبي ﷺ **«تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»**[٢] فإن تحريم مبتدأ أضيف إلى معرفة وهو (ها) فكان معرفةً.

قال الجمهور: المبتدأ المعرف ينحصر في الخبر، فَدَلَّ هذا على أنه لا يوجد دخول للصلاة إلا بلفظ التكبير.

وقال الحنفية بأن هذا الكلام يدل على إمكانية دخول الصلاة بالتكبير، ولا يَدُلُّ على الحصر، فيمكن أن يدخل في الصلاة بأي لفظ يدل عليه كما لو قال: الله أعظم.

ومثله في التسليم، قال الجمهور: لا يتم الخروج من الصلاة إلا بالتسليم لقوله: **«وتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»** فـ(تحليل) مبتدأ مضاف إلى معرفة، فيكون معرفة، فيدل على انحصار التحليل في التسليم، فلا يخرج من الصلاة إلا بتسليم، قال الحنفية: هذه الصيغة لا تفيد الحصر. ولذلك قال الحنفية: يمكن أن يخرج من الصلاة بأي فِعْل يفعَله عَمْدًا يَنْوِي به الخروج من الصلاة، ولو لم يكن هناك

---

(١) انظر الواضح لابن عقيل (٢٧٠/٣)، روضة الناظر (١٢٩/٢ - ١٣٠)، شرح مختصر الروضة (٧٨٩/٢)، المستصفى (ص٢٧١)، الإحكام للآمدي (٩٨/٣)، شرح تنقيح الفصول (ص٥٧).

(٢) أخرجه أبو داود (٦١) والترمذي (٣) وابن ماجه (٢٧٥) من حديث علي رضي الله عنه.

ووجهه: أن الاسم المحكيَّ بالألف واللام يقتضي الاستغراق.

وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساويًا للمبتدأ، كقولنا: (الإنسان بشر) أو أعم منه، كقولنا: (الإنسان حيوان).

ولا يجوز أن يكون أخصّ منه، كـ(الحيوان إنسان)، فلو جعلنا الشفعة فيما يقسم لم يكن كل الشفعة منحصراً فيما لم يقسم، وهو خلاف الموضوع.

تسليم(١).

واستدل المؤلف على أن هذه الصيغة تفيد الحصر بما يلي:

أولاً: أن المبتدأ المُعَرَّف يقتضي الاستغراق؛ لأن من صيغ العموم المعرَّف بأل الاستغراقية، ومن صيغ العموم المضاف إلى مَعْرِفة الجموع وأسماء الأجناس، وإذا كان مفيدًا للاسْتِغْرَاق فإنه حينئذٍ يَدُلُّ على انحصار المبتدأ في الخبر.

الدليل الثاني: أنَّ المبتدأ إمَّا أن يكون مساويًا للخبر أو يكون أعمَّ من الخبر، ولا يَصِحُّ أنْ يكون المبتدأ أخصَّ من الخبر، فلا يصحُّ أن تقول: الحيوان إنسان. فإن بعض الحيوانات ليست بإنسان. فقوله: «وتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ» إما أن يكون التحليل يساوي التسليم؛ بحيث لا يوجد تحليل إلا بالتسليم، أو يكون المبتدأ أخص؛ بِحَيْث يكون التسليم له أنواع منها التحليل، وبالتالي لا يُوجَد

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/١٢٩ - ١٣٠)، شرح مختصر الروضة (٢/٧٨٩)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/١١٠٧ - ١١٠٨)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٩٥٩ - ٢٩٦١)، المستصفى (ص٢٧١)، الإحكام للآمدي (٣/٩٨)، شرح تنقيح الفصول (ص٥٧)، تيسير التحرير (١/١٣٤).

أجزاء من التحليل بغير التسليم، وإذا كان الأمر كذلك دَلَّ هذا على أن المبتدأ المعَرَّف ينحصر في الخبر، وأحيانًا يكون الانحصار نسبيًّا وأحيانًا يكون حَقِيقيًّا لكلِّ الأفراد. ومن أمثلة ذلك: حديث: «**الْحَجُّ عَرَفَةُ**»[1]؛ فإن قوله: (الحج) مبتدأ معرف بـ(أل)، فلا يفيد انحصار الحج في عرفة؛ لأن المراد هنا ركن الحج الأعظم عرفة. فهذا حصر نسبي وليس حصرًا حقيقيًّا.

هناك أدوات أخرى للحصر: منها مثلاً: تقديم المعمول؛ فإن تقديم المعمول يدل على انحصار العمل فيه، مثل قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] يَدُلّ على أنه لا يُعْبَد أحدٌ سواه، كأنهم قالوا: لا نعبد إلا أنت.

ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦] فيَدُلُّ على انحصار التحريم بهم.

وكما تقدم معنا أنَّ دَلالة الحصر قد اختُلِف فيها: هل هي حُجة من دلالة المنطوق، أو حجة من دلالة المفهوم، أو أنها ليست بحُجة مطلقًا؟

(١) أخرجه الترمذي (٨٨٩). والنسائي (٥/ ٢٥٦).

باب القياس:

وهو في اللغة: التقدير، ومنه: قست الثوب بالذراع إذا قدرته به.

هذا الباب ذكر المؤلف فيه عددًا من الأمور:

أولها: تعريف القياس.

وثانيها: الفرق بين القياس الأصولي والمنطقي.

وثالثها: أنواع الاجتهاد في العِلَّة ليصل به إلى تحرير محلِّ النِّزَاع في حكم القياس.

فعرف القياس في اللغة بأنه: التقدير، وقال: (**ومنه قولك: قست الثوب بالذراع: إذا قدرته به**)، وهناك من العلماء من جعل القِيَاس في اللغة: المساواة، فيقال: فلان يقاس بفلان: يساويه.

والأشهر أن المراد بالقياس في اللغة التقدير، يقال: قاس الجراحة بمعنى: عرف مقدارها[1].

هناك عدد من المسائل التي ينبني عليها تحقيق ما هو القياس.

المسألة الأولى: هل القياس عمل القائس؟ أو أن القياس أمر موجود والقائس يُوَضِّحه ويستخرجه فقط ولا ينتجه؟ فعندما يقول بعض العلماء: القياس مساواة فرع لأصل، فكأنه يقول: الحكم والقياس ثابت، سواء وُجِدَ المجتهد القائس أو لم يوجد، بخلاف ما لو قُلْنَا: القياس حمل فرع على أصل. فمعناه: لا بد أن يكون هناك مجتهد.

---

(١) انظر مادة (قيس) في لسان العرب (١٨٧/٦). وجاء فيه: قاس الشيء يقيسه قيسًا وقياسًا واقتاسَه وقيسه: إذا قدَّره على مثاله.

....

المسألة الثانية: هل الحكم في الأصل والفرع واحد أو مختلفٌ متعدد؟ فمثلاً: النبيذ نلحقه بالخمر في التحريم، ولكن هل التحريم في الخمر وفي النبيذ واحد أو هما تحريمان؟

للعلماء في ذلك أقوال؛ فهناك من قال: هما حُكْم واحد، وهذا في الغالب مذهب الأشاعرة.

وهناك من قال: حكم الخمر غير حكم النبيذ فهما تحريمان، وهذا منهج المعتزلة.

ومنشأ هذا الخلاف: أن من المعلوم أن الحكم هو خطاب الشارع، والأشاعرة يقولون: خطاب الشارع قديم، وبالتالي فالقديم شيء واحد فلا يتَعَدَّد، بينما المعتزلة يقولون: خطاب الشارع ليس بقديم، بل هو حادث، ويُرتِّبون عليه جواز تَعَدُّدِهِ[1].

وأهل السنة يفصلون: فيرون أن التحريم فيهما واحدٌ من جهة الجنس، ومتعدد من جهة العين، كما أن الصلاة جنس واحد، لكن فيها أعيان؛ فهذه صلاة ظهر وهذه صلاة عصر ولكل منهما حكمه.

المسألة الثالثة: هل الحكم في الأصل ثَبَتَ بالعلة أو ثبت بالنص؟

وقع خلاف بين العلماء في هذه المسألة؛ فمنهم من يرى أن حكم الأصل ثابتٌ بعلته، وبالتالي يثبت الحكم في الفرع بنفس تلك العلة، ومنهم من يرى أن الحكم في الأصل ثبت بالنص، والعلة مَناط الحكم، وليست هي منشأ الحكم. وترتب على هذه الاختلافات اختلافٌ في تعريف القياس.

---

(١) انظر: نهاية السول (ص١٩)، حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/٢٥٤).

وهو في الشرع: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل، لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل.

وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكمٍ لهما، أو نفيه عنهما، بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيه عنهما.

وقد أورد المؤلف عددًا من التعريفات للقياس، منها: قول بعضهم: (**حَمْل فرع**) والمراد بالفرع: المسألة الجديدة التي ليس فيها نص (**على أصل**) وهو المسألة التي فيها نص (في حكم) المراد به الحكم الشرعي وقد تقدَّمت مباحثه (**بجامعٍ بينهما**) أي: بصفة تجمع بين الأصل والفرع هي مناط الحكم. والباء هنا باء السبب.

وقال آخرون: (**القياس هو حكمك** - أيها المجتهد - **على الفرع بمثل ما حكمتَ به في الأصل**) ففي التعريف السابق قال: (**في حكمٍ**)، وفي هذا التعريف الثاني يقول: (**بمثل ما حكمت به في الأصل**)، فالتعريف الأول تعريف أشعري، والثاني تعريف معتزلي.

قال: (**لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل**) فقوله: (اقتضت)؛ أي إنهم يقولون بأنَّ العلة هي المؤثرة في إنتاج الحكم، وهذه لها ارتباط بمسألة التحسين والتقبيح العقلي، ووجوب الأصلح على الله جلَّ وعلا.

ثم جاء بتعريف آخر وقال: (**حمل معلوم على معلوم**)؛ لأن هناك من اعترضَ على التعريفات السابقة بأنَّ الأصل والفرع لا تُعْرَف إلا بعد معرفة القياس، وبالتالي أَتَى بهذه الكلمة، لكن هذه الكلمة (معلوم) أخْفَى من كلمة أصل وفرع، قال: (**في إثبات حكم لهما، أو نفي عنهما**) بناءً على منهج لبعض

ومعاني هذه الحدود متقاربة.

وقيل: هو الاجتهاد، وهو خطأ؛ فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس بقياس.

ولا بدَّ في كل قياس من أصل، وفرع، وعلة، وحكم.

الأصوليين أن النفي ليس بحكم، قال: (**بجامع بينهما لإثبات حكم أو صفة لهما**)؛ لأن العلة أحيانًا قد تكون صفة، وقد تكون حكمًا، كما إذا قلت: ما جاز رهنه جازَ بيعُه، فهنا أنتجت حكمًا وهو جواز الرهن في هذه السلع، من حكم آخر وهو جواز البيع لهذه السلع.

قال المؤلف: (**ومعاني هذه الحدود متقاربة**)، فهي تدل على شيء واحد، وعلى كُلٍّ فالمراد التصوُّر الإجمالي للقياس، فإذا حصل تصورٌ إجماليٌّ فإننا بذلك نكون قد حَقَّقْنَا المراد من إيراد التعريفات في باب القياس.

ثم ذكر المؤلف قولاً آخر نُسِبَ إلى الإمام الشافعي، وهو تفسير القياس بأنه هو الاجتهاد[1]. ولا شك أن القياس أحد أوجه الاجتهاد، لكن ليس هو الاجتهاد؛ لأن هناك من الاجتهاد ما ليس بقياس، ومن أمثلته: تَحْقِيق المناط، والنظر في العمومات، وإجراؤها على عمومها، والاستدلال بالمنطوق والأوامر والنواهي، والمطلق والمقيد، وأنواع المفاهيم والدلالات، فهذه كلها اجتهاد، لكنها ليست بقياس.

ثم ذكر المؤلف أركانَ القياس، ويريد بذلك التفريق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي؛ فالقياس المَنْطِقي: أن نستخرج حكم فرع من حكم

---

(١) انظر: الرسالة للشافعي (١/ ٤٧٧).

فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة، فليس بصحيح.

ونعني بالعلة: مناط الحكم.

الأصل بواسطة عِلَّة مُشْتَرَكة بينهما كانت سببًا من أسباب ثبوت الحكم في الأصل. فحينئذٍ القياس الأصولي يَحْتَاج إلى: أصل، وفرع، وعلة، وحكم.

بخلاف القياس المنطقي الذي ذَكَرَهُ المؤلف في أوائل المباحث الأصولية في هذا الكتاب، فهو تركيب مقدِّمتين يَحْصُلُ مِنْ تركيبهما نتيجة. مِنْ أمثلة ذلك: ما لو قلت: النبيذ مُسْكِر وكل مُسْكِر حرام، فالنتيجة: النبيذ حرام. وهنا لا يوجد أصل، وإنما هذا استدلال بِقياس شمولي في جميع المسكرات ثَبَتَ لها حكم التحريم، فنأخذ منه حُكْم التحريم في أحَدِ أفْرَاد المسكرات وهو النّبيذ، فَلا يَصِحُّ أن نطلق اسم القياس الأصولي على القياس المَنْطِقِيِّ.

وعرَّف المؤلف العلة بأنها: مناط الحكم، والمراد بالعلة: الوَصْف الظاهر المنضبط - أي معروف الحدود والمعالم - الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مقصود شرعي. فليست العلة هي التي يحصل منها المقصود الشرعي، فالزِّنا علةٌ للرجم، والزنا لا يحصل به المقصود الشرعي، لكن يحصل من ترتيب الحكم عليه، وهو وجوب إقامة الحد مقصود شرعي.

وقد أتى المؤلف بهذا المبحث وهو أنواع الاجتهاد في العِلَّةِ لِيُحَرِّر محل النزاع في مسألة حجية القياس.

والمراد بتحرير محل النزاع: ذكر محل الاتفاق ومحل الخلاف، فالظاهرية يقولون بِعَدَم حُجِّيَّةِ القياس، لكنهم يُسَلِّمون بصحة الاستدلال بالاجتهاد في العلة في عَدَدٍ من المواطن.

والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: تحقيق المناط، وتنقيحه، وتخريجه.

أما تحقيق المناط، فنوعان:

أولهما: لا نعرف في جوازه خلافًا.

ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقًا عليها، أو منصوصًا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع. كقولنا: (في حمار الوحش: بقرةٌ)؛ لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة:٩٥] فالمثل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب. فوجوب المثل بالنص وكون البقرة مثلاً باجتهاد.

وقد قسم المؤلف الاجتهاد في العلة إلى ثلاثة أنواع: تحقيق المناط، وتنقيح المناط، وتخريج المناط.

وهذه المصطلحات يستخدمها العلماء في تفسير القرآن وفي شرح الحديث وفي كتب الفقه، وخصوصًا كتب الخلاف، فإذا لم تُعرف معاني هذه المصطلحات فلن يُفْهَمَ كلام أولئك العلماء.

النوع الأول: تحقيق المناط:

المراد به: تطبيق الحكم المُعَلّق بعِلّة على محلٍّ آخر غير محل النص، مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] هذه قاعدة عامة، فيأتي القاضي ويقول: هذا شاهدٌ عدل، فيَصِحُّ أن تُحَمِّلوه الشهادة وأن تقبلوها منه، فتطبيق القاعدة على هذا الفرع وهذا الشخص يسمى تحقيق مناط.

ومثله: ما لو أتى الحكم في محل مُعَلَّقًا بعلة، كما في قول النبي ﷺ في الهرة: «**إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ**»(١) فهنا نص على علة الحكم.

---

(١) أخرجه أبو داود (٧٥) والنسائي (١/ ٥٥) وأحمد (٥/ ٣٠٣) من حديث أبي قتادة رضي الله عنه.

الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.

كقياس الطوافين والطوافات على الهرة في الطهارة بعلة الطواف.

وقال ﷺ فيمن وقصته دابته في الحج فمات: «**اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْهِ، وَلاَ تَمَسُّوهُ بِطِيبٍ، وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ مُلَبِّيًا يومَ القيامةِ**»(١) معنى هذا: أن من كان مُلبيًا ويبعث يوم القيامة مُلبيًا فإنه يُفعل به مثل هذا الحكم، فالرجل مات يوم عرفة كما في الحديث، فلو مات ليلة مزدلفة، فما زال يُلبي، وبالتالي يأخذ نفس الحكم، فهذا يسمى تحقيق المناط.

وتحقيق المناط على نوعين:

النوع الأول: أن يكون هناك قاعدة عامة نُطبقها على جزئياتها، كما في حديث: «**كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ**»(٢)، و «**كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ فَأَكْلُهُ حَرَامٌ**»(٣)، فلو رأينا حيوانات جديدة حكمنا عليها بهذه القاعدة، فهذا يسمى تحقيق المناط.

وتحقيق المناط حُجة باتفاق أهل العلم، حتى الظاهرية يقولون به(٤).

النوع الثاني: وقد تكون القاعدة واردة في النص، وقد تكون مجمعًا

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه (٤٤٨).

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه (٣١٤).

(٣) متفق عليه، سبق تخريجه (٣٠٣).

(٤) تحقيق المناط الذي اتفق الجميع على حُجيته هو إذا كانت العلة ثابتة بالنص والإجماع، أما إذا كانت العلة مستنبطة ففي حجيته خلاف. انظر: روضة الناظر (٢/١٤٥)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٣٥)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٠١)، مجموع الفتاوى (٢٢/٣٣٠)، المستصفى (ص٢/٢٨١)، الإحكام للآمدي (٣/٣٠٢)، الموافقات للشاطبي (٥/١٢)

فهذا قياس جليٌّ أقر به جماعة من منكري القياس.

عليها، مَثَّل المؤلف بذلك بقاعدة: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] فيأتي الفقيه ويُطَبِّق هذه القاعدة على فروعها، ويقول: مَنْ قَتَل الغزال فمثله مِنَ النعم كذا، ومن قتل حِمَار الوَحْش فمثله من النعم كذا، فهذا يُسمى تحقيق المناط، أي: عندنا قاعدة، وهو أن قتل المحرم للصيد يوجب مثله، فيأتي الفقيه ويطبق هذه القاعدة على جزئياتها.

والقاعدة متفقٌ عليها، وتطبيقها على الجزء هذا اجتهاد في العلة، يُسَمَّى تحقيق المناط. ومثله: أن يأتي تعليل الحكم في النص، فيجتهد المجتهد ببيان أن هذه العلة موجودة في فروعها، ومن أمثلته: «**فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا**»[1]، ومَثَّل له المؤلف بقياس الطوافين والطوافات على الهرَّة في طهارة السؤر بعلة الطواف؛ فنلحق بها كل ما كان يطوف كالصبيان الصغار، والفِئْرَان ونحو ذلك مما يطوف.

* **قوله: فهذا قياس جلي**: أي: قياس واضح، (**أقر به جماعة من منكري القياس**).

وينقسم القياس إلى: قياس جلِيٍّ، وقياس خفِيٍّ.

وللعلماء ثلاثة مناهج فيما يسمى بالقياس الجلي:

الأول: منهج مَنْ يُسَمِّي القياس المنصوص على علته قياسًا جليًّا، كما في كلام المؤلف هنا.

الثاني: تسمية الإلحاق بكونه فِي معناه يسمى عندهم قياسًا جليًّا، مثلاً

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه (٤٤٧).

في قوله ﷺ: «**إذا جلسَ الرجل في مُصلاه حتى تطلع الشمس وصلى ركعتين غفر له ما تقدم من ذنبه**»[١]، كلمة الرجل ليس المقصود الرجل بذاته، فالمرأة تماثله، ومثله في النصوص: «**أيما امرئ**»[٢] فالمرأة تماثله في هذا الحكم، فهذا قياس جلي؛ لأن الفرع هنا في معنى الأصل، فلا فرق بينهما.

الثالث: القياس المنصوص على علته -وهو المذكور هنا -ويسمى أيضا بالقياس في معنى الأصل، كما يسمى بمفهوم الموافقة؛ فإن الشافعية يجعلون مفهوم الموافقة قياسًا جليًّا، وعلماء كثر ممن ينكرون القياس يقولون بحجيته.

---

(١) لم أجده بلفظه، ولكن أخرج الترمذي (٥٨٦) وغيره عَنْ أَنَسٍ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**مَنْ صَلَّى الغَدَاةَ فِي جَمَاعَةٍ ثُمَّ قَعَدَ يَذْكُرُ اللَّهَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ كَانَتْ لَهُ كَأَجْرِ حَجَّةٍ وَعُمْرَةٍ**»، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**تَامَّةٍ تَامَّةٍ تَامَّةٍ**».

(٢) من ذلك ما أخرجه البخاري(٦١٠٤) ومسلم (٦٠) من حديث ابن عمر يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**أَيُّمَا امْرِئٍ قَالَ لأَخِيهِ: يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلا رَجَعَتْ عَلَيْهِ**».

وأما تنقيح المناط فحذف ما ليس بعلة من الأوصاف المقارنة للحكم عن الاعتبار، كحذف كون المجامع في رمضان أعرابيًّا، وكون الموطوءة منكوحة، وكونه ذلك الرمضان. وغير ذلك مما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده وعدم اعتبارها.

النوع الثاني: تنقيح المناط: والتنقيح هو التهذيب، نَقَّحَ الكتاب أي: أزال ما فيه من أمور لا يحسُن ذِكرُها[1].

والمراد بتنقيح المناط: التفريق بين الأوصاف التي يُعَلَّل بها والتي لا يُعَلَّل بها، فإن الحكم يأتي ومعه أوصاف كثيرة، فيأتي المجتهد ويُبَيّن أن أحد هذه الأوصاف هو المؤثر في الحكم وأن بَقِيَّة الأوصاف لا تأثير لها. وقد مثّل له المؤلف بحديث: أن رجلاً قال: هَلَكْتُ، وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ، قَالَ: **«أَعْتِقْ رَقَبَةً»**[2]. فهناك أوصاف جاءت مع النص، منها قوله: (هلكتُ) هل هو مقصود، وبالتالي نقول: (الكفارة) لا تجب إلا على المتعمد دون الناسي؛ لأنه لا يصف نفسه بالهلاك إلا وهو مُتعمد؟

وقوله: (واقعت)، هل هو خاص بالوِقاع وهو الجماع كما يقول الحنابلة والشافعية، أو هذا الوصف غير مؤثر والمراد إفساد الصوم بأي مفسد، وبالتالي يجب على مَنْ أفطر بأكل أو شرب متعمدًا الكفارة المغلظة كما قال الحنفية والمالكية؟[3].

---

(١) انظر مادة (نقح) في لسان العرب (٢/٦٢٤، ٦٢٥).

(٢) أخرجه البخاري (١٩٣٦) ومسلم (١١١١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) انظر شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٠).

وقد يكون بعض الأوصاف مظنونًا فيقع الخلاف فيه كـ(الوقاع) هل هو مناط الحكم، أو كونه مفسدًا للصوم، فلا فرق بين الإفساد به وبغيره، فيمكن أن يكون الوقاع آلة الإفساد كما أن السيف آلة القتل ولا أثر له.

ويمكن أن يكون الإفساد بالجماع خاصَّة؛ لأن النفس لا تنزجر عنه عند هيجانها بمجرد وازع الدين، فيحتاج إلى كفارة وازعة.

فعندنا منهجان، نقول في الأصل: ما دام في الحديث: (واقعتُ) فالأصل أن الحكم يختص بالمواقعة. وقوله: (امرأتي)، فلو جامع أمَته أو زنا يأخذ نفس الحكم؛ لأن هذا الوصف (على أهلي) وصف غير مؤثر، وبالتالي فهو وَصْف طردي، ومِنْ ثَمَّ لا يثبت به الحكم. وقوله: (في نهار) مؤثر؛ لأنه لو جامع في الليل لم يدخل في الحكم. وقوله: (في نهار رمضان)، بحيث لو جامع في القضاء أو الكفارة أو النذر، فالصواب أنه مؤثر. وقوله: (وأنا صائم) لو قُدِّرَ أن رجلاً يلزمه الصوم، وقبل الجماع أفْطَرَ، فأكل وشرب ثم جامع من أجل أن لا تجب عليه الكفارة المغلظة، فالكفارة لا تجب إلا على الصائم، فهذا وصف غير مؤثر، وإنما المؤثر مَنْ لَزِمَهُ الصوم، ولذلك لو جَاءَ مسافر فدخل البلد لزمه الإمساك، فلو جامع بعد ذلك تجب عليك كفارة الجماع؛ لأن الحكم متعلق بوجوب الإمساك. فهذه العملية تُسَمَّى تنقيح المناط.

وهناك أحاديث كثيرة يكون الحكم قد ورد معه أَوْصَاف متعددة، فيكون مِنْ عَمَل الفقيه التفريق بين الأوصاف المؤثرة والأوصاف غير المؤثرة.

وقد عرف المؤلف تنقيح المناط فقال: هو حذفُ الأوصاف التي ليست بعلة من الأوصاف التي قارنت الحكم عن الاعتبار، أي: عن القياس والبناء عليها.

....

هناك طرق معينة للحذف -والمراد بالحذف: إلغاء كون الوصف علة - منها: بيان أن الوصف طَردي غير مؤثر في الشرع، ومنها: انتقاد هذا الوصف؛ بحيث نجد الوصف بدون الحكم في بعض المواطن.

قال: (كحذف كون المجامع في رمضان أعرابيًّا) ورد في موطأ مالك بسند مرسل أن القائل أعرابي[1]، وهذا وصف غير مؤثر، فلا فرق بين الأعرابي وصاحب المدينة، على أن هذه اللفظة لم تثبت، فالصواب أنه ليس بأعرابي، وذلك لأنه قال: «والله ما بين لابتيها أحد أفقر منا» فدل هذا على أنه من أهل المدينة وليس أعرابيًّا.

قال: (وكون الموطوءة منكوحة)، يعني: كون الموطوءة زوجته، فلو كانت أمةً أو أجنبية في زنا أو شبهة، فهذا الوصف غير مؤثر، وبالتالي لا ينتفي الحكم في هذه الصور.

قال: (وكونه ذلك في رمضان) أي: في تلك السنة، فمن جامع في السنة التي بعدها أو جامع بعد حياة النبوة فالحكم واحد؛ لأننا نعلم مِنْ عَادَة الشرع في مصادره وموارده عَدَم الالتفات إلى هذه الأوصاف، وعَدَم ترتيب الأحكام عليها؛ فهي أوْصَاف طَرْدِيَّة.

وهناك أوصاف يقع الاتفاق على اعتبارها وأخرى يَقَعُ الاتفاق على عدم اعتبارها، وهناك أوْصَاف يقع النزاع فيها، هل هي معتبرة أو لا؟ وقد مَثَّلْنَا بمسألة مَنْ أكل في نهار رمضان متعمِّدًا، هل يجب عليه صوم شهرين؟

---

(١) موطأ مالك ت عبد الباقي (١/ ٢٩٧).

....

فعند المالكية والحنفية يجب ؛ للاختلاف في هذا الوصف، وهو قوله: (واقعت)، هل هو معتبر أو لا.

وذكر المؤلف حجة الفريقين، فقالت طائفة: الوقاع ليس له أثر، بَلِ المراد إفساد الصوم ؛ إذ لا فرق بين أن يُفْسِدَ الإنسان صومه بجماع أو بأكل، والجماع هنا مجرَّد آلة والآلات لا يُبْنَى عَلَيْهَا حكم.

وذهبت طائفة إلى أن وجوب الكفارة المغلظة خاصٌّ بالجماع ؛ لأن حالة الجماع حالة هيَجَان للنفس وشدة رغبة، لا يكبتها إلا إيجاب الكَفَّارَة المغلظة، بخلاف سائر الأكل والشرب، فهذا يُسَمَّى تنقيح المناط.

وهذا النوع وهو تنقيح المناط أَقَرَّ بِهِ طائفة كثيرة من منكري القياس، ويرى الإمام أبو حنيفة أن القياس لا يجري في الكفارات، ومع ذلك أجرى تنقيح المناط فيها[1] ؛ لأنهم يرون أن تَنْقِيحَ المناط ليس قياسًا.

---

(١) انظر شرح مختصر الروضة (٣/٢٤١).

وأما تخريج المناط فاستنباط العلة بالرأي والنظر.

النوع الثالث: تخريج المناط: والمراد به أن يَأْتِي الحُكْمُ مُطْلَقًا بدون أن يكون معه أوْصَاف، فيأتي الفقيه المجتهد فيستخرج علة الحكم. ويُسمى هذا استنباط العلة.

مثال ذلك: في حديث: «**لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلا مِثْلا بِمِثْلٍ...**»[1]، وليس في الحديث علَّةٌ، وبالتالي وقع الخلاف بين العلماء في العلة، فهذا يُسَمَّى تخريج المناط.

والاستنباط على ثلاثة أنواع: فقد يكون استنباطًا بالمناسبة، فنجد وصفًا مناسبًا، وقد يكون بواسطة الدوران بأن نجد وصفًا يدور مع الحكم وجودًا وعدمًا، وقد يكون بواسطة السَّبر والتقسيم، بأن نجمع جميع الأوصاف التي يمكن أن يعلل بها، فنبطل عِلّيتها إلا واحدًا فيكون هو العلة.

ففي قوله ﷺ: «**وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا**»[2] لماذا البر بالبر رِبًا؟ هل لأنه صغير الحبة، أو لأنه يُطْحَن، أو لكونه يخبز منه؟ فنقول: هذه كلها أوصاف غير مؤثرة. فنأتي بالأوصاف واحدًا واحدًا فنبطلها.

والفرق بين السَّبر والتقسيم -الذي من تَخْرِيج المناط- وبين تنقيح المناط: أنه في تنقيح المناط تكون الأوصاف مذكورة مَعَ الحُكْم، والسبر والتقسيم: أن يكون عندنا حكم دون أن يكون معه أوصاف، فنجتهد في جمع جميع الأوصاف التي يمكن أن يَتَّصِفَ بها الأصل، ثم بعد ذلك نُبْطِل عِلِّيتها

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢١٧٧)، ومسلم (١٥٨٤) من حديث أبي سعيد ﷺ.

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٨٦٨).

مثل: كون العلة في الخمر الإسكار، فيقيس عليه النبيذ.

إلا واحدة.

* **قوله: مثل كون العلة في الخمر الإسكار فيقيس عليه النبيذ:** ليس هذا أمرًا مستنبطًا، بل واردًا في النص، فهذا يمكن أن نلحقه بالنوعين السابقين، خصوصًا تحقيق المناط، فقد ورد في الحديث: «**كلُّ مسكرٍ حرامٌ**»(١) فهل النبيذ مسكِر أو لا؟ هذا تحقيق مناط؛ أي: نتحقق: هل العلة موجودة في الفرع أو لا؟

وهذا النوع الثالث وهو تخريج المناط، محل خلاف بين العلماء، وقد أورد المؤلف هذه المسألة لتحرير محل النزاع في مسألة حجية القياس.

(١) متفق عليه، سبق تخريجه (٣١٤).

فصلٌ:

في إثبات القياس على منكريه:

قال بعض أصحابنا: يجوز التعبُّد بالقياس عقلاً ....

هـذه المسـألة تُبحـث في جزأين: الجـزء الأول: عقلـيٌّ، وهـو كالتمهيـد للمسألة الأخرى وهي الحكم الشرعي.

هل يَجُوز أن يُتَعَبَّد بالقياس عقلاً؟

ذكر المؤلف ثلاثة أقوال في هذه المسألة:

الأول: قول الجمهور: العقل يُجيز التعبد بالقياس فلا يمنع ولا يوجب؛ لأنه لا يترتب عليه محال، ولا يَتَرَتَّب على زواله أمر محال، أو مفسدة ظاهرة، فكان التعبُّد بالقياس عقلاً على الجواز[1].

الثاني: قول طائفة: يرون أن التعبد بالقياس عقلاً غير جائز[2]؛ لأنَّ العقول غير مأمونة الجانب، وأن الأقيسة يقع فيها الزلل والخطأ، فدَلَّ ذلك على أن العقول تَمْنَع من التعبد بالقياس. ولكن احتمال ورود الخطأ في بعض الأحوال لا يعني إلغاء ما يمكن أن يقع فيه الخطأ، فمثلاً: أنت تخطئ في الطريق مرة من المرات، ولا يمنعك هذا من الذهاب مرة أخرى في نفس الطريق.

---

(١) انظر العدة (٢/١٢٨٠)، التمهيد (٣/٣٦٥)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٤٧)، الإحكام للآمدي (٤/٥)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٨٥)، رفع النقاب (٥/٢٦٣).

(٢) يرى الظاهرية والنظام من المعتزلة عدم جواز التعبد بالقياس شرعًا ولا عقلاً. انظر الإحكام لابن حزم (٧/٥٥)، المعتمد (٢/٧٦٤)، شرح العمد (١/٢٨٢)، البحر المحيط (٧/٢١).
ونسب الغزالي القول بعدم جواز التعبد بالقياس عقلًا إلى الشيعة. انظر المستصفى (ص٢٨٣).

وشرعًا؛ لقول أحمد -رحمه الله-: «لا يستغني أحد عن القياس»، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين.

وذهب أهل الظاهر والنظَّام إلى أنه لا يجوز التعبُّد به عقلاً ولا شرعًا.

وهناك قولٌ ثالث يقول بأنَّ العقل لا حكم له، فهو لا يُحيل ولا يُوجب، ولكنه في مظنَّة الجواز[1]، وهو غير بعيد من القول الأوَّل.

المسألة الثانية: في التعبُّد بالقياس من جهة الشَّرع.

هناك منهجان:

المنهج الأولى: يرى أنَّ القياس يجب أن نعمل به، ويجب أن نأخذ منه الأحكام، ولا يجوز إغفاله، وإن كان المؤلف صَاغَهُ بلفظة الجواز، ولكنَّ مراده الوجوب، وهذا القول قال به جماهير أهل العلم، وعليه الأئمَّة الأربعة وأكثر الصحابة، بل جميع الصَّحابة والتابعين[2].

المنهج الثاني: أنَّ القياس لا يُحتَجُّ به، ولا يَصِحُّ أن تُبْنَى عليه الأحكام، ولا يجوز أن يكون مستندًا في إثبات ما يُنسب للشرع، وهذا هو قول أهل الظَّاهر أتباع داود الظاهري، وقال به بعض المعتزلة[3].

---

(١) انظر روضة الناظر (٢/١٥١)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٤٥)، المستصفى (ص٢٨٣).

(٢) انظر روضة الناظر (٢/١٥١)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٤٦)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/١٣١٠)، المستصفى (ص٢٨٣)، الإحكام للآمدي (٤/٥).

(٣) انظر الإحكام لابن حزم (٧/٥٥)، المعتمد (٢/٧٦٤)، شرح العمد (١/٢٨٢)، المستصفى (ص٢٨٣)، البحر المحيط (٧/٢١).

وقد أومأ إليه الإمام أحمد فقال: «يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس».

وتأوَّله القاضي على قياس يخالف به نصًّا.

وقبل أن ننتقل للأدلة نتوقف عند مذهب الإمام أحمد في حُجِّيَّة القياس.

قال الإمام أحمد: "لا يستغني أحدٌ عن القياس"[1] مما يدل على أنه يرى حجية القياس، وأنه يجب العمل به؛ لكنه قال مرةً: "**يجتنب المتكلم في الفِقْه هَذين الأصلين: المجمل، والقياس**"[2]. وأصحابه يقولون: قد يَفْهَم بعض الناس من هذه الجملة أنه لا يَحْتَجُّ بالقياس، لكن هذا فهم ليس بصحيحٍ، بدلالة أنه استعمل القياس في مواطن عديدة، وبدلالة لفظه السابق: "لا يستغني أحد عن القياس"، وبالتالي رأوا أن قوله: "يجتنب الفقيه الكلام في المجمل والقياس" يعني بكلمة: (يَجْتنب) أي: يتحَرَّز؛ لأن الخطأ فيهما كثير، بدلالة أن الإمام أحمد يقول: إذا جاء المجمل وجب رده للمُحْكَم ليُعْمَل به.

وبعض أصحاب أحمد قالوا: المراد به: القياس فاسد الاعتبار المخالف للنص.

وقال آخرون: المراد به العمل بالقياس قبل أن نَبْحَث عن الأدلة من الكتاب والسنة.

وقال آخرون بأن المراد به القياس الفاسد.

وبالتالي فجميع أصحاب أحمد يرون أنه يحتج بالقياس.

---

(١) انظر: التمهيد (٣/٣٦٥) روضة الناظر (٢/١٥١) المسودة (ص: ٣٧٢) أصول الفقه لابن مفلح (٣/١٣١١).

(٢) انظر: البحر المحيط (٧/٢٠) إرشاد الفحول (٢/ ٩٣) مذكرة في أصول الفقه (ص: ٢٩٤).

وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، لكنه في مظنَّة الجواز.

فأما التعبُّد به شرعًا فواجب، وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين.

وجه قول أصحابنا: أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس لأفضى إلى خلوِّ كثير من الحوادث عن الأحكام، لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها.

وخلاصة المسألة: عندنا قولان: قول يقول: القياس حجة ويُعْمَل به، وهو قول الجمهور، وأصحاب هذا القول استدلوا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الشريعة عامة مستَغْرِقَة لحكم كل أفعال بني آدم، والنصوص لا تستغرق جميع الأفعال، وبالتالي نحتاج إلى استعمال القياس من أجل استثمار الأدلة؛ لتكون جَمِيع أفعال العباد مشمولة بالأحكام الشرعية؛ لأَنَّ النصوص قليلة في الكتاب والسنة، ووقائع الناس وحوادثهم كثيرة متعددة، ونعرف هذا في كثرة النوازل والمُسْتَجِدَّات في عصرنا الحاضر.

وهذا الاستدلال فيه شَيْءٌ مِنَ الضعف؛ لأن النصوص الشرعية كاملة، فصحيح هي قليلة العدد لكنها كثيرة المعنى. ولا يمتنع أن يكون هناك قاعدة صغيرة اللفظ يَنْدَرِج فيها الصور الكثيرة المتعددة، كما لو قلت: (العدد إما فردي وإما زوجي)، فلا يخرج عدد عن هذه القاعدة، وهذه الأعداد غير منتهية، ومع ذلك كانت هذه القاعدة قليلة اللفظ تَشْمَل ما لا يتناهى مِنَ الأعداد، على أن الحوادث متناهية؛ لأنها محصورة بالدنيا وهي لا تَخْرُج عَنْ علم الله عزَّ وجل، والله لا يَخْفَى عليه شيء من وقائع الخلق التي تكون لهم.

فإن قيل: يمكن التنصيص على المقدمات الكلية ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية، فيكون من تحقيق المناط، وليس بقياس؛ لأنه وإن أمكن فليس بواقع، فيقتضي العقل: أن لا يخلو عن حكم.

وشبهة المانعين منه عقلاً: ما مضى في رد خبر الواحد.

فأما الدليل على التعبد شرعًا:

فإجماع الصحابة على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص. فمن ذلك: حكمهم بإمامة أبي بكر بالاجتهاد.

وهناك من أجاب عن هذا الدليل بأن قال: يمكن أن يُنَصّ على المُقَدِّمَات الكلية، وبالتالي يأتي الفَقِيه ويجتهد في تنزيل هذه المقدمات على فروعها، كما في تحقيق المناط، وتحقيق المناط ليس موطن الخلاف في القياس - كما تقدم - وأجيب عن هذا بأنه تصور عقلي لكنه ليس بواقع.

ويمكن أن يجاب بجواب آخر: وهو أن الحاجة للقياس لِخَفَاءِ النص عن المجتهد، لا لكون النص لا يوجد.

الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية القياس: إجماع الصحابة، فَقَدْ أجمعوا على إعْمَال القِيَاس، وإن كان المؤلف هنا لم يَقْتَصِر على إيراد وقائع الصحابة في القياس، وَإِنَّما ألحق عَمَلَهُم بالرأي، ومن المعلوم أن الرَّأْي أوْسَع من القياس، وقد أورد المؤلف عددًا من النصوص والآثار الوَارِدَة عن الصحابة التي عملوا فيها بالقياس منها:

المسألة الأولى: أنهم لما اختلفوا في إمامة أبي بكر قال قائلهم: رضيه رسول الله ﷺ لديننا -يعني في الصلاة - أفلا نرضاه لدنيانا؟ يعني في أمر

وقياسهم العهد على العقد؛ إذ عهد أبو بكر إلى عمر - رضي الله عنهما - ولم يرد فيه نصٌّ.

وموافقتهم أبا بكر في قتال مانعي الزكاة، وكتابة المصحف.

واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة (الجد والإخوة) على وجوه مختلفة، مع قطعهم أنه لا نص فيها.

الخلافة[1].

المسألة الثانية: مسألة قِيَاس العَهْد على العقد، فالصحابة ولَّوْا أبا بكر يِعَقْد تَعَاقَدُوه، فقاس أبو بكر عليه، وقال: بما أن الخلافة تثبت بالعقد فكذلك تثبت بالعهد ولذلك عهد إلى عمر، مع أن هذه المسألة ليس فيها نَصٌّ.

المسألة الثالثة: مسألة قتال أبي بكر الصديق مانعي الزكاة، فهذا اجتهاد مِنْ أَبِي بكر الصديق، وكأنه يقول: مَنْ مَنَعَ الزكاة في عهد النبوة قُوتِلَ، فكذلك مَنْ مَنَعَها فيما بعده من الأزمنة.

المسألة الرابعة: اتفاق الصحابة على جمع القرآن في مصحف واحد، فهذا لم يكن في عهد النبوة، فقد كانوا يكتبون الآيات القرآنية في الصحف، فقال: إذا جاز ذلك في الآيات القرآنية مُفْرَدَة، جاز أن يُكْتَبَ المُصْحَف كَامِلاً.

المسألة الخامسة: في مسألة الجد والإخوة، فلو مَاتَ ميت عن جد وإخوة، فبعض العلماء قال: الجد يحجب الإخوة قياسًا على الأب، وبعضهم

---

(١) روى هذا ابن سعد في الطبقات (١٣٦/٣) بسنده إلى علي بن أبي طالب قال: فرضينا لدنيانا من رضي رسول الله ﷺ لديننا فقدّمنا أبا بكر. وانظر: الاستيعاب (٩٧١/٣) الوافي بالوفيات (١٧/ ١٦٦).

وقولهم في المشرّكة، وقول أبي بكر في الكلالة: «أقول فيها برأيي».
وعن ابن مسعود نحوه في قصة بروع بنت واشق.

قال: يشتركون، على اختلاف بينهم في كيفية الاشتراك؛ لأن كلًّا من الجد والإخوة يُدْلُون بِالْأَبِ، فكما أن الجد يَرِث فإن الإخوة يرثون. فهنا اتفق الصحابة على أن هذه المسألة لم يجدوا فيها النص، ولذلك اجتهدوا بالقياس فيها.

المسألة السادسة: قولهم في المسألة المُشَرَّكة، والمراد بهذه المسألة: لو ماتت امرأة عن زوج يأخذ النصف، وجدة تأخذ السدس، وأخَوَيْن لأم يأخذون الثلث، وإخوة أشقاء، فإن بعض العلماء قال: الإخوة الأشقاء عَصَبَة، وبالتالي يسقطون ولا يأخذون شيئًا من المال، قياسًا على بقية العَصَبَةِ الَّذِين يسقطون عند استكمال الفروض للتركة، وآخرون قالوا: يُشَرّك بَيْنَ الإخوة للأم والإخوة الأشقاء في الثلث، قالوا: لأن ميراث الإخوة لأم بسبب الأم. والإخوة الأشقاء يشاركونهم في تلك الأم.

المسألة السابعة: ومن أمثلته قول أبي بكر في الكلالة: أقول فيها برأيي، وفسّر الكلالة بأنها مَنْ لا والد لَهُ ولا ولد[1].

المسألة الثامنة: وفي حديث ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق عندما تزوجت رَجُلاً ولم يفرض لها مهرًا، فمات قبل أن يَدْخُلَ بِهَا وقبل أن يفرض المهر، فقَضَى لَهَا بِمَهْرِ المثل، بناء على اجتهاده بالرَّأْي[2].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (١٠/٣٠٤) وابن أبي شيبة (٦/٢٩٨) والدارمي (٤/١٩٤٤) والبيهقي في الكبرى (٦/٣٦٦).

(٢) أخرجه أبو داود (٢١١٤) والترمذي (١١٤٥) وابن ماجه (١٨٩١).

وحكم الصديق في التسوية بين الناس في العطاء، ومفاضلة عمر بينهم.

وعهد عمر إلى أبي موسى: «اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور برأيك».

وقول علي: «اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، وأنا الآن أرى بيعهن».

المسألة التاسعة: مسألة العطاء، فقد كان أبو بكر الصديق يُسَوِّي بين الناس في العطاء؛ لأنهم كلهم مسلمون فتساووا في العطاء[١]، فلما تولى عمر الخلافة فاضَلَ بينهم، وقال: لا أُسَوِّي بين مَنْ شَهِدَ بدرًا ومَنْ لم يشهدها[٢].

المسألة العاشرة: مما يدل على وقوع الإجماع بين الصحابة على حجية القياس: أن عمر كتب إلى أبي موسى: «اعْرِفِ الأَمْثَالَ وَالأَشْبَاهَ ثُمَّ قِسِ الأُمُورَ عِنْدَ ذَلِكَ فَاعْمَدْ إِلَى أَحَبِّهَا عِنْدَ اللَّهِ وَأَشْبَهِهَا بِالْحَقِّ فِيمَا تَرَى»[٣] فقد قال عمر بحجية القياس.

وهكذا ورد عن عليٍّ أنه قال: «اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد» وهي الأمة المملوكة التي وطئها السيد فجاءت منه بولد، فتصبح أُمَّ

---

(١) أخرج البيهقي في الكبرى (٦/٥٦٧) وأبو عبيد في كتاب الأموال (ص٣٣٥) وابن زنجويه في الأموال (٢/٥٧٤) عن يزيد بن أبي حبيب، وغيره، أن أبا بكر كلم في أن يفضل بين الناس في القسم، فقال: فضائلهم عند الله، فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير.

(٢) الأثر في ذلك أخرجه أحمد (٣/٤٧٥) والبيهقي في الكبرى (٦/٥٦٨).

(٣) أخرجه الدارقطني (٥/٣٦٨) والبيهقي في الكبرى (١٠/٢٥٢).

وغير ذلك، إن لم تتواتر آحاده حصل بمجموعها العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي.

فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله، كما روي عن عمر: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلُّوا وأضلوا»، إلى غير ذلك.

وَلد، فقال علي: «اجتمع رأيي ورأي عمر أن لا يُبَعْن»[1]، فهنا عملوا بالرأي والاجتهاد، ثم رجع عليٌّ عن رأيه في ذلك.

* **قوله: وغير ذلك، إن لم تتواتر آحاده ...:** فهذه وقائع كثيرة تدل على أن الصحابة قد عملوا بالقياس، وأن هذا من مواطن الإجماع بينهم.

وقد اعتُرِضَ على هذا الاستدلال بعدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: أنهم من الممكن أن يكونوا قد استندوا إلى دليل آخر غير القياس.

فنقول: هم صرَّحوا بأنهم استندوا للقياس، ولو كان هناك دليل آخر لأوضحوه، خصوصًا وأنهم في موطن الحِجَاج.

وأجيب بجواب آخر: أنَّ هؤلاء الصحابة قد نُقِلَ عنهم ذم الرأي، فحينئذٍ تتعارض الروايات فتتساقط، كقول عمر ﷺ: «إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءَ السُّنَنِ أَعْيَتْهُمُ الأَحَادِيثُ - أي أعجزتهم - أَنْ يَحْفَظُوهَا فَقَالُوا

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (٢٩١/٧) عَنْ عَبِيدَةَ السَّلْمَانِيِّ، قَالُ: سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُولُ: «اجْتَمَعَ رَأْيِي وَرَأْيُ عُمَرَ فِي أُمَّهَاتِ الأَوْلَادِ أَنْ لا يبعْنَ» قَالَ: «ثُمَّ رَأَيْتُ بَعْدَ أَنْ يَبِعْنَ».

فالجواب: أنهم ذمّوا من استعمل القياس في غير موضعه، أو بدون شرطه، أو الرأي الصادر عن الجاهل ومن ليس أهلاً للاجتهاد بدليل:

أن الذين نقل عنهم الذم هم القائلون بالقياس.

فإن قيل: فلعلهم عوَّلوا في اجتهادهم على عموم، أو استصحاب حال، أو مفهوم، أو غير ذلك غير القياس.

فالجواب: أنهم قد حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس كقياسهم الزكاة على الصلاة.

وإلحاق السكر بالقذف؛ لأنه مظنته، إلى غير ذلك.

بِالرَّأْيِ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»[1]، وهذا الخبر مع ضَعْفِهِ، فإنه لا يصحُّ الاستدلال به على أنَّ عمر كان لا يرى حجيَّة القياس؛ لأنه قد نُقِلَ عنه العملُ بالقياس، وبالتَّالي مثل هذه النصوص الواردة في ذَمِّ الرأي يُرَاد بها الرأي المخالف للنصِّ أو غير المبنيِّ عليه أو الصادر مِن غير الأهل.

كما اعْتُرِضَ أَنَّه يُحتَمل أن يكونوا قد استَنَدوا على أدلَّةٍ أخرى، لكنَّ تقدير هذه الأدلة بدونِ دليلٍ لا مكانة له، فلا نعْمَل بالشيء إلا إذا قام دليله، ثم إنهم في هذه القضايا حَكَمُوا في مسائل لا يُمْكِن أن يَثْبُتَ الحكم فيها إلا بواسطة القياس، ومن أمثلته: قِيَاسُهُم الزكاة على الصَّلاة، وقياسهم السكر

---

(١) أخرجه الدراقطني في سننه (٥/٢٥٦)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/١٣٨) والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى (ص١٩٠)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/١٠٤١، ١٠٤٢)، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤).

دليل ثان: قول النبي ﷺ لمعاذ: «بم تقضي؟» قال: بكتاب الله. قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ قال: «فإن لم تجد؟» قال أجتهد رأيي، قال: «الحمد لله الَّذي وفَّق رسول رسول الله ﷺ».

بالقَذْفِ، فشارب المسكر قد يقذف، فكما أن القاذف يُجْلَد ثمانين جلدة فكذلك شارب المسكر.

الدليل الثالث: النصوص النبوية المتواترة التي فيها حثٌّ على استعمال القياس، أو استدلال فِعْليٌّ بِالْقِياس ومنها:

أولاً: أن النبي ﷺ لما أرسل معاذًا إلى اليمن «قال: بمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجْتَهِد رأيي»(١) فصوَّبه النبي ﷺ.

واعْتُرِضَ على هذا الخبر؛ لأنَّه من رواية الحارث بن عمرو وهو مجهول.

وأجيب عن هذا أنَّه ابن أخي المغيرة بن شعبة قد روى عنه اثنان، وهو معروف العين وأثنى عليه بعضهم.

قال: (وكذلك هذا الخبر رواه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، وهؤلاء الرجال مجهولون)، ولكن ورد في بعض الروايات قال: عن رجالٍ من أصحاب معاذ. وأصحاب معاذ معروفون بالثِّقة والأمانة، ثمَّ المرويُّ عنه جماعة، ولذلك قَوَّاهُ جماعة من أهل العلم كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وابن رجب وابن كثير وطائفة.

---

(١) سبق تخريجه ص (٧٩٢).

وقوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجرٌ» رواه مسلم.

وقوله ﷺ للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دينٌ فقضيته أكان ينفعه؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحقُّ أن يقضى».

فهو تنبيهٌ على قياس دين الله على دين الخلق.

كما ذكر المؤلف هنا إجابة أخرى عن الاستدلال بتضعيف الحديث بأنه قد ورد طريق آخر للخبر، من طريق عُبادة بن نُسَي عن عبد الرحمن بن غَنم الأشعري، لكن هذا الطريق ورد عند ابن ماجه بإِسْنَاد فيه مَتْرُوك أو وضَّاع، وبالتالي لا يَصِحّ التعويل على الرواية الأخرى.

كما أجيب بأن الحديث قد تلقَّتْهُ الأمة بالقبول، فكان قبوله محلّ إجماع، وبالتالي لا يَضُرُّه أَنْ يَكُون قد وُجِدَت فيه بعض العلل؛ لوقوع الإجماع على حُجِّيَّتهِ وصحَّته. وبعضهم يرى أنَّ قوله: «أجتهد رأيي» يعني في تحقيق المناط، وهذا أيضًا لا يصحُّ؛ لأنه إنما قال: أجتهد رأيي فيما ليس فيه نص من الكتاب والسنة، وتحقيق المناط لا بد أن يكون فيه دليل من الكتاب أو السنة.

ثانياً: ممَّا يدلُّ على وقوع التواتر على حجيَّة إعمال القياس واجتهاد الرأي: حديث عمرو بن العاص، أن النبي ﷺ قال: «**إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ**»(١)، ومن أنواع الاجتهاد: إِعْمَال القياس.

ثالثاً: أن النَّبي ﷺ استعمَلَ القياسَ في مواطن منها: ما ورد في الصحيح أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَمَاتَتْ قَبْلَ أَنْ

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣٥٢) ومسلم (١٧١٦) من حديث عمر بن العاص رضي الله عنهما.

وقوله ﷺ لعمر حين سأله عن القبلة: «أرأيت لو تمضمضت؟» فهو قياس القبلة على المضمضة.

تَحُجَّ، أَفَأَحُجَّ عَنْهَا؟ قَالَ: «**نَعَمْ، حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟**»، قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ: «**اقْضُوا اللَّهَ الَّذِي لَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ**»[١].

ومنها ما ورد عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَهُ: إِنَّ أُخْتِي قَدْ نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ، وَإِنَّهَا مَاتَتْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**لَوْ كَانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ**» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «**فَاقْضِ اللَّهَ، فَهُوَ أَحَقُّ بِالقَضَاءِ**»[٢].

فهذا استعمالٌ للقياس، ممَّا يدلُّ على حجيَّته.

رابعاً: ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قَالَ: هَشَشْتُ، فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا قَبَّلْتُ، وَأَنَا صَائِمٌ، قَالَ: «**أَرَأَيْتَ لَوْ مَضْمَضْتَ مِنَ الْمَاءِ، وَأَنْتَ صَائِمٌ**»، قُلْتُ: لا بَأْسَ بِهِ، قَالَ: «**فَمَهْ؟**»[٣]، فقَاسَ النبي ﷺ القُبْلَة على المضمضة في عدم الفطر بها بِجامعِ كونها مِن مقدِّمات الفطر.

هذا شيءٌ من أدلَّة الجمهور على حجيَّة القياس.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣١٥).

(٢) أخرجه البخاري (٦٦٩٩).

(٣) أخرجه أبو داود (٢٣٨٥) وأحمد (١/ ٢١).

فإن قيل: حديث معاذ يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، وهو وهم مجهولون.

ولا هو صريح في القياس؛ لاحتمال اجتهاده في تحقيق المناط.

فالجواب: أنه قد رواه عبادة بن نسي، عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ. ثم هو حديث تلقَّته الأمة بالقبول فلا يضره كونه مرسلًا.

ولا يصح حمله على تحقيق المناط؛ لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة(1).

واحتجَّ المخالف بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]، وقوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:٨٩] وليس القياس فيه.

وأمَّا أدلَّة الظاهرية ومَنْ وافقهُمْ على عدم حُجِّيَّةِ القياس، فيمكن أن يستدلَّ لهم بعددٍ من الأدلة، من ذلك:

الدليل الأول: أنَّ القياس ظنيٌّ، والشريعة نهَت عن اتِّباع الظَّن.

ويُجَاب عن هذا بأنَّ المراد بالظن هنا: الظنُّ المخالف للحقِّ، وهو الشبُهات التي تكون في النفوس، وليس المراد به الظنون المَبْنِيَّة على أدلةٍ، ولذلك أجاز الشرع العَمَل بالظن في مواطن منها، قوله تعالى: **﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾** [البقرة: ٢٣٠]، فأسنَد الحكم للظن. وقال ﷺ: **«مَا أَظُنُّ فُلَانًا وَفُلَانًا يَعْرِفَانِ مِنْ دِينِنَا شَيْئًا»**(2)، فهذا ظنٌّ!

---

(١) سبق الكلام على هذا الاعتراض وجوابه ص (٩٠٤) عند أدلة الجمهور.

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٦٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وقوله: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] وهذا حكم بغير المنزل، وقوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]، وأنتم تردونه إلى الرأي. وبأن براءة الذمة معلومة قطعًا فكيف يرفع بالقياس المظنون؟

الدليل الثاني: النصوص الواردة بكمال هذه الشريعة واستغراق الكتاب والسنة لعموم أفعال العباد مما لا نَحْتَاج معه إلى قياس، فقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣]، وقد استدلَّ المؤلف بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ٣٨]، لكن الصواب أن المراد بالكتاب في الآية: اللوح المحفوظ، وليس المراد به القرآن.

وأجيب عن الاستدلال بهذه النصوص بأن الكتاب والسنة قد دَلا عَلَى حجية القياس، وبالتالي يكون مما دخل في قوله: ﴿تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ٣٨].

الدليل الثالث: النصوص الآمرة بتحكيم الكتاب والسنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فأَمَرَتْ بِردِّ الخِلاف للكتاب والسنة، وبالتَّالِي لا يصح أن نرد إلى قياس؛ لأنه غير الكتاب والسنة.

وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أننا إذا رَدَدْنَا هذه المسألة إلى الكتاب وجَدْنَا أن الكتاب يقول بحجية القياس، ثم إنَّ إِعْمَال القياس هو رَدٌّ لِلْكِتَابِ والسُّنَّةِ؛ لأننا نلحق النازلة الجديدة بمثيلاتها وشبيهاتها في عهد النبي ﷺ، فالعمل بالقياس رجوع ورَدٌّ إلى الكتاب والسنة.

ولأن مبنى الشرع على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات.

إذ قال: «يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام»، و«يجب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول».

ثم استدلوا بعدد من الأدلة العقلية:

الدليل الأول: براءة الذمة مقطوعة والقياس مظنون، فلا يصح أن نَرْفع براءة الذمة المقطوعة بواسطة القياس المظنون. وأُجِيب بأنه لا مانع أن يُرْفَع به، ولذلك رفعنا براءة الذمة بالعُمُومَات والظواهر، مع أنها ظَنِّيَّة، وأَلْحَق المؤلف بذلك خبر الواحد.

وأجيب بجواب آخر: أننا في الحقيقة لا نرفع براءة الذمة بالدَّلِيل الظني وإنما نرفعه بالدليل القاطع الذي دل على حجية القياس؛ لأن أدلة حجية القياس قاطعة، ونَحْنُ إِنَّمَا نرفع ما يَثْبُتُ قَطْعًا ببراءة الذِّمَّة بواسطة الدليل القطعي الدال على حجية القياس.

الدليل الثاني: أن الأحكام الشرعية لَيْسَتْ مَبْنِيَّة على العلل، ولذلك نجد أن الأشياء المتماثلة لها أحكام مُتضَادَّة مُتَقَابِلَة، ومَثَّلَ لَهُ بالبول والمني، فالبول نجس والمنيُّ طاهر، والبول لا يوجب الغسل وخروج المني يوجب الغسل.

وأجيب عن هذا بأن التفريق بين هذه الأمور لعللٍ قد نعلمها وقد لا نعلمها، وبالتَّالي قولهم: الشَّرع يُفَرِّق بين المتماثلات، لا نُسَلِّمُه، بل هو يجمع بين المتماثلات، لكن هناك أشياء نظنُّ أنَّها متماثلةٌ ولا تكون كذلك، وهناك أشياء نظنُّها مختلفةً متفارقةً ولا يكون أَمْرُهَا كذلك.

ولأن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يعدل عن «حرَّمت الرِّبا في المكيل» إلى الأشياء الستة؟ ولأن غاية العلة أن يكون منصوصًا عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالمًا لسواده» لم يقتض عتق كل أسود.

والجواب: أن القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دلَّ عليهما الكتاب. ولا يرده إلا إلى العلة المستنبطة فليس حكمًا بغير المنزل.

الدليل الثالث: أنَّ النَّبي ﷺ أُوتي جوامع الكَلِم، وبالتَّالي كيف يترُكُ الدَّليلَ أو اللَّفظ الواضح الظَّاهر كما لو قالَ: حَرَّمْتُ الرِّبا في كلِّ مَكيلٍ، أو حرَّمتُ الرِّبا في كلِّ ثمنٍ، فهذه ألفاظٌ مختصرةٌ، فكيف يعدِلُ عن هذه الألفاظ المختصرة إلى قولهِ: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ**»[1]. فهذا تطويلٌ للكلام.

وأُجيب عن هذا بأن الشارع يعلم ما يصلِح أحوال العباد، وبالتَّالي لا يصحُّ لنا أن نعترض عليه، وإنما نعمل بما قام عليه الدليل وقد قام الدليلُ على حجيَّة القياس.

وأجيب بجواب آخر: أن الشرع له مقصود، ألا وهو أن يجتهد العلماء، وقد يحصل بينهم خلاف، وبالتالي يلتصقون بالعلم ويَتَدَارَسُونَهُ ويتناقشون فيه ويتَنَاظَرُون فيَسْتَمِرُّ العلم.

الدليل الرابع: لو فرضنا أن الدليل فيه علة منصوصة وهي أعْلَى

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه.

وأما كون براءة الذمة معلومًا فيرفع بالظنون.

قلنا: هو كخبر الواحد والعموم والظاهر. ثم ما نرفعه إلا بقاطع؛ فإنا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة فإنا نقطع بوجود الظن ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعًا.

وليس مبنى الشرع على التعبد والتحكم، لكن فيه ما هو كذلك، وشرط صحة القياس: عقل العلة.

وأما كونه لم يعدل عن الأشياء الستة إلى النهي عن بيع المكيل: فتحكم على صاحب الشرع.

وأما عتق سالم لسواده؛ فالفرق بينه وبين أحكام الشرع أن زيدًا لو قال: قيسوا عليه كل أسود لم يتعده العتق.

ولو قال الشارع: حرَّمت الخمر لشدتها فقيسوا عليها كل مشتد لزمت التسوية، فكيف يقاس مع الافتراق في الحكم، مع أنكم لا تقولون بالقياس؟ ولأن الله تعالى علق الحكم في الأموال حصولاً وزوالاً على اللفظ دون الإرادات، وفي الشرع يثبت بكل ما دلَّ عليه رضا الشارع

درجات العلل، فإن هذا لا يستلزم الإِلْحَاق والقياس عليه، فلو قال رجل: أعْتَقْتُ سالمًا لسواده، وهنا نصَّ على العلة بقوله: (لسواده)، فلا يصحُّ لنا أن نُعْتِقَ بقيَّةَ مماليكِه السُّود، قالوا: فهكذا في النصوص الشرعية، إذا لم يَثْبت القياس المنصوص على عِلَّتِهِ في كلام العرب، فَمِنْ بَابِ أولى أن لا يثبت في النص.

وأجيب بأن هُنَاكَ فَرْقًا بين كلام الشارع وكلام غيره؛ لأن الشارع قال للمكلفين: قِيسُوا على كلامي، والمُكَلَّف لم يقل ذلك.

وإرادته كسكوته عما يجري بين يديه.

فإن قيل: فلعلَّ الشرع علل الحكم بخاصية المحل، فلله أسرار لخواصّ لا يطلع عليها.

فالجواب: أنا نعلم ضرورة سقوط خاصية المحل، بدليل قوله: «أيما رجل أفلس...» الحديث، و«من أعتق شركًا له في عبد».

الدليل الخامس: في بعض المواطن قد يكون سبب الحكم شيئًا متعلِّقًا بخصوص المحلِّ، بحيث لا يصحُّ أن نلحِقَ به غيره، ومِن العلل ما هو خفيٌّ لا يَطَّلِع الناس عليه.

وأجيب عن هذا بأنَّنا في بعض المواطن نَعْلَم أن المحل الذي ورد فيه الحكم ليس له خاصية ولا اختصاص بالحكم، كما في قوله ﷺ: «**أيُّما رَجُل وَجَدَ ماله عند مفلس فهو أَحَقُّ بِهِ**»[(١)]، فقوله: (رجل) لا يُراد به ذات الرجل، وبالتَّالي نعلَم أنَّ خصوص المحلِّ هنا ليس مقصودًا فنُلحِق النساء به. ومثله في حديث: «**مَنْ أعْتَقَ شِرْكًا له في عبد قُوِّمَ عليه**»[(٢)]، فقوله: (في عبد) وإن كان ظاهره يختص بالرجال إلا أن الإماء مثلهم، فنَعْلَم هنا أن المذكور لم يُذْكَر لخاصيَّةٍ في المحلِّ.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٤٠٢) ومسلم (١٥٥٩) من حديث أبي هريرة ﷺ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ أَدْرَكَ مَالَهُ بِعَيْنِهِ عِنْدَ رَجُلٍ - أَوْ إِنْسَانٍ - قَدْ أَفْلَسَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ».

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٧٩٠).

فصلٌ:

قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس؛ إذ لا فرق في اللغة بين قولنا: (حرمت الخمر لشدتها)، وبين (حرمت كل مشتد). وهذا خطأ؛ إذ لا يتناول: (حرمت الخمر لشدتها) من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة. ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه.

مسألة: القياس المنصوص على علّته. فالنَّظّام وهو من المعتزلة مع أنّه يرى عدم حجيَّة القياس قال: بأنَّ الحكم إذا نُصَّ على علّته فإنّنا نلحقُ به كلَّ محلٍّ وُجِدَت فيه تلك العلّة، لا مِنْ طريق القياس وإنّما من طريق اللغة، فلَمَّا قال القائل: (أعتقت سالمًا لسواده) قال النَّظّام: يلزَم أن يُعْتِقَ كلَّ أسودٍ مِن مماليكِه. فهذا ثبَتَ فيه الحكْمُ بطريقِ اللّفظ والعموم لا بطريق القياسِ، واستدلَّ عليه بأنَّه لا فرقَ في اللغة أن يقول: (حرَّمت الخمرَ لشدَّتها)، وبين أن يقول: (حَرَّمت كلَّ مشتدٍّ). وهذا الكلام خطأ؛ لأنَّ قوله: (حرَّمت الخمر لشدَّتها) لا يشملُ في لغةِ العرب إلا الخمرَ خاصَّةً، ولا يشمل بقيَّة ما يَشْتَدُّ، ولو قُدِّرَ أنَّ الشرع لم يأتِ بدليلٍ يدلُّ على حجيَّة القياس لم نُعْمِلِ القياس، وبهذا يتبيَّن رُجْحَان قول الجمهور في أن القِيَاسَ حُجَّة شرعية يجب العمل بها.

ولا يعني هذا أنَّ النصوص غير كاملةٍ، ولكن ثمَّة مواطن تخفى فيها الأدلّة على المجتهدِ، فيحتاج إلى العمل بالقياس؛ لأنّه لا يحيط أحد من البشر كائنًا مَن كان بنصوص الكتاب والسنَّة مع علْمِه بمدلولاتهما، وكذلك نعلَم أنَّ الإلحاق في القياس المنصوص على علّتِه هو دَلالة قِيَاسِيَّة، وليس دلالة لغويَّة خلافًا للنَّظّام.

فصلٌ:

يتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه:

أحدها: أن لا يكون الحكم معللاً.

والثاني: أن لا يصيب علته عند الله تعالى.

الثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلة.

في أوجه تطرق الخطأ إلى القياس:

ذكر المؤلِّف هنا أَوْجُه تَطَرُّق الخَطَأ إلى القياس، مِنْ أَجْلِ أن نَسْتَعِدَّ لإعمال القياس دون أخطاء. وذكر أنَّ أنواع الخطأ المتطرِّق إلى القياس خمسة أنواع:

النَّوع الأول: أن يكون الحكْمُ في الأصل غير معلَّل، بل هو تعبُّديٌّ، ومِنْ ثَمَّ فلا يَصِحُّ أن نقيس عليه، ومِن أمثلة ذلك لو جاءَنا فقيهٌ فقال: (يجب الوضوء من أكل لحم الوَعل) قياسًا على لحم الإبل، بجامع حرارة كل مُنْهما. فالأصل: لحم الإبل، والفرع: لحم الوعل، والعلة: حرارته، والحكم: انتقاض الوضوء به.

فنقول: هذا القياس خطأ؛ لأن الحكم في الأصل تعبدي غير معروف العلة، وبالتَّالي لا يصحُّ أن نقيسَ على هذا الحكْمِ.

النَّوع الثَّاني: أن يكون الحكم معلَّلاً، لكن المجتهد لا يُصِيبُ عِلَّة حكم الأصل، ومن أمثلة ذلك: ما لو قال قائلٌ بالمنع مِن شرب المياه الغازية، قياسًا على الخمر بجامع وجود فقاقيع فيها. فنقول: هذا قياس خطأ؛ لأن المجتهد لم يُوَفَّقْ لإصابة العلة الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا ثَبَتَ الحكم في الأصل.

النوع الثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلة: ومن أمثلته أيضًا: ما

الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفًا ليس منها.

لو قال قائل بأنَّ العلة في إِثْبَات القطع بالنسبة للسارق هو كونه أَخْذَ مَالَ الغَيْر، وبالتالي يُقاس عليه المخْتَلِس. فنقول: هذا القياس لا يصح؛ لأنَّ العِلَّةَ في الأصل ليست مجرَّد أَخْذ مال الغير، وإنما هو أخذ مال الغير على جِهَةِ الخُفْيَة، والخائن والمختلس لا يَصْدُقُ عليهما هذا الوصف، فلا يصح هذا القياس. ومنشأ الخطأ هو مِنْ كَوْن المجتهد قَصَّر في بعض أوصاف العلة.

مثال آخر: قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]. فنَحكُم بالقصاص عند وجود القتل العَمد العدوان، فلو قال قائل: السَّيَّاف الذي يُؤْمر من الجهات بأن يَقْتُلَ القَتَلَة والمحاربين يَجِبُ أن يُقْتَصَّ منه، فالأصل: القاتل عمدًا عدوانًا، والفرع هنا: السياف، والحكم: ثبوت القصاص، والعلة: القتل.

فنقول: أخطأت في هذه العلة وقَصَّرْت في بعض الأوصاف، فالعلة هي القتل العمد العدوان، وهذا القتل وإن كان عمدًا، لكنه ليس عدوانًا، بل بِأَمْرِ الشارع، وبالتالي لا يثبت فيه حُكْم القصاص، ومنشأ الخطأ هنا أننا قَصَّرْنَا في بعض أوصاف العلة، فجعلنا العلة بعض الأوصاف لا جميع الأَوْصاف.

النوع الرابع: وقوع الخطأ بِسَبَبِ زِيَادَة وصف العلة التي ليس منها:
ومن أمثلة ذلك: ما لو قال: العِلَّة في وجوب القصاص: القتل العمد العدوان بآلة حَادَّة، وبالتَّالي لو تعمَّد أن يقتله بضربه بالحديدة الكبيرة أو بصدمه بالسيارة، قال: لا قصاص فيه، ومنشأ الخطأ هنا من زيادة أوصافٍ في العلة ليست منها، وهو قولنا: (بآلةٍ حادَّةٍ).

الخامس: أن يخطئ في وجودها في الفرع.

النَّوع الخامس من أنواع الخطأ في القياس: أن يكون الحكم مُعَلَّلاً، ويصيب المجتَهِد عِلَّة الحكم في الأصل، بلا زيادة ولا نقصان، لكنَّه يظنُّ وجود العلَّة في الفرع ولا يكون الأمر كذلك. ومِن أمثلة ذلك: ما لو قال: العلة في تحريم الخمر: الإسكار، والمياه الغازية مسكرة فحكمها التحريم، نقول: هذا خطأ؛ لأنَّه ظنَّ وُجُودَ العلَّة في الفرع، وهي غير موجودةٍ في الفرع.

وهذا المبحثُ مهمٌّ جدًّا؛ لأنَّ الكثيرَ من استِدلالاتِ النَّاس هي استدلالات قياسيَّةٌ، فعندما تعرف أوجه الخطأ في القياس تَسْلَم من الخطأ فيه، ولا تَنطلي عليك بعض الشُّبهات التي تُلْقَى بأقيسةٍ فاسدةٍ ليست صحيحةً.

فصلٌ:

في إلحاق المسكوت بالمنطوق

إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى (مقطوع) و(مظنون)، فالمقطوع ضربان:

أنواع إثبات حكْم المنطوق في المسكوت عنه.

من المعلوم أن المَوَاطِن التي نَطَقَ الشَّرْع بحُكمها قليلة، لَكِنَّنا نأخذ مِن تلك النصوصِ بعمومِها شمولَ أفرادِ العامِّ فيهَا، وكذلك قد نُلْحِق بالمَنْصُوص على حكْمِه أشياءَ أخرى، وهذا الإلحاق على أنواع منها:

الأول: ما يكون بطريق المفاهيم؛ كمفهوم الموافقة، وفحوى الخطاب، على ما تَقَدَّم مَعَنا في أنواع الدلالات.

الثاني: ما يكون بِطَرِيقِ العِلَّةِ والقياس، ولذلك فإنَّ بعضَ أنواع إلحاق المسكوت بالمنطوق قطعي وبعضها ظني، ومن هنا قال المؤلف: (**ينقسم إلحاق المنطوق بالمسكوت إلى قسمين: مقطوعٌ ومظنون**)، والمراد بالمقطوع: المجزوم به، والمظنون: ما يَرِد عليه احتمالٌ لكنَّ أصل الدلالة هي الغالبة.

وقَسَّمَ المؤلف إلحاق المسكوت بالمنطوق إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: طريق المفاهيم، سواء كان أولويًا أو مساويًا.

النوع الثاني: طريق الإلحاق بعدم الفارق.

النوع الثالث: من طريق إثبات العلة.

والإلحاق بالمَفْهُوم قَسَّمَهُ إلى قسمين: فقال المؤلف: (**إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون**)، وقسم المقطوع إلى ضربين:

أحدهما: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، وهو المفهوم، فلا يكون مقطوعًا حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة، كقولنا: (إذا قبلت شهادة اثنين فثلاثة أولى) فإنها اثنان وزيادة.

فأما قولهم: (إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى) فليس من

الأول: أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، وهذا هو مفهوم الموافقة الأولَوِي، ومِن أمثلته في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، فهنا ثَبَتَ الحكم في مِقْدَار الذَّرَّة، فلَوْ عَمِل المكلَّفُ مِقدارَ جبلٍ فمِن بابِ أولى أن يرَى جزاءَه، فهنا المسكوت - وهو مقدار الجبل - أولى بالحكم من المنطوقِ الذي هو الذرَّة، وهذا يُسمَّى فحوى الخطاب. ويشترط لكون هذا النوع مقطوعًا به أمور:

الأول: أن نعرف المعنى الذي مِنْ أَجْلِهِ ثَبَتَ الحكم في المنطوق، فقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧] المعنى الذي في المنطوق هو عدل الله عز وجلَّ، ونفس هذا المعنى مَوْجود في الفرع، وهنا مِثْقالُ الجبلِ، بل هو فيه آكد.

الثَّاني: أن نعلَم أنَّ هذا المعنى موجودٌ في الفرع بزيادة، ومثَّلَ له المؤلِّف بقولك: (**إذا قُبلَتْ شَهَادةُ الاثنين فثلاثةٌ أولى**)، فإنَّ المعنى الذي وُجِد في شهادةِ الاثنين يوجد في الثَّلاثة، فقُبِلت في شَهَادة الاثنين لوجودِ العدالة عندَهما، وهذا المعنى موجودٌ في الثَّلاثةِ.

ثمَّ أورَد المؤلِّف مثالاً لم تُوجَدْ فيهِ القَطْعِيَّة، فقال: (**إذا وجبَت الكفَّارة في الخطأ ففي العمدِ أولَى**) فالقتل الخطأ فيه الكفَّارة بعتقِ رقبةٍ، فإن لَم يجدْ صامَ شهرين متتابعين، وأمَّا القتل العمد هل فيه كفَّارة أو لا؟ مِن مواطن الخلاف بين

الأول؛ لأن العمد يخالف الخطأ، فيجوز أن لا تقوى الكفارة على رفعه. فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين.

الثاني: أن يكون المسكوت مثل المنطوق كـ(سراية العتق في العبد)، والأمة مثله و(موت الحيوان في السمن) والزيت مثله.

العلماء. وبالتالي لا يُقال: بما أنه ثبت الحكم وهو وجوب الكفارة في الخطأ، فليثبت في العَمد مِنْ بَاب أَوْلَى ؛ لأننا لم نَعْرِف المعنى الذي من أجله ثَبَتَتِ الكَفَّارة في القتل الخطأ، وقد يقول قائل بأن إيجاب الكفارة في القتل الخطأ مِنْ أَجْلِ رفع إثمه، لَكِنَّنا نقول: إنَّ القتل العَمْد أعْظَم مِنْ أَنْ يُرْفَعَ إِثْمُهُ بواسطة الكفارة.

هذا المثال من النوع الذي لم توجد فيه شروط مفهوم الموافقة الأولوي، وبالتالي لا يفيد القطع وإنما يفيد الظن ؛ لأن وجود الخطأ لوجود الفرق بين المنْطُوق والمسكوت يجعل المجتهدَ يَتردَّد.

النَّوع الثاني من مفاهيم الموافقة القطعيَّةِ: مفهوم موافقة مساوٍ مماثلٍ: ومن أمثلته في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾ [النساء: ١٠] فإذا نُهِيَ ولي اليتيم عن أكل مال اليتيم فإنه يُنْهَى عن أن يتصدَّق به أو يُهديه للآخرين، وهنا المسكوت وهو الإهداء يُمَاثِل المنطوق وهو الأكل، ومَثَّلَ لَهُ بحديث: «**مَنْ أعتق شِرْكًا له في مملوكٍ قوِّمَ عليْه**»[1]، فإنه قال: «في عبدٍ» لكن نعلَم أنَّ الأمَةَ تماثله فتأخذ حكمه.

ومثله في أحاديث كثيرة، يقول النبي ﷺ: «**مَا مِنْ رَجُلٍ يصلِّي الفجر،**

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٧٩٠).

وهذا يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في مصادره وموارده في ذلك الجنس.

ثم يجلس يذكر الله حتى تطلع الشمس إلا غُفِرَت ذنوبه»[(١)]، فنقول: المسكوت وهو النِّساء يماثل المنطوق وهو الذكور؛ إذ لا فرق بينهما مؤثِّر هنا، وبالتَّالي نقول: الحكْمُ لهمَا جميعاً. ومثَّل له بمسألة موت الحيوان في السَّمْن، فقد ورد في الحديث أنه سُئِل ﷺ عن الفأرة تقع في السمن، فقال: «**أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوهُ، وَكُلُوا سَمْنَكُمْ**»[(٢)]، ولو سقطت الفأرة في الزيت، فالزيت يماثل السمن، وبالتالي تُلْقَى الفأرة وما حولها.

وهذَا النوع نحتاج فيه إلى معْرِفَة المعنى الذي مِنْ أَجْلِه ثبَت الحكم في المنطوق، وأن نتأكَّد أنَّ هذا المعنى موجودٌ في المسكوت، وأن نتأكد أنَّه لا يوجد فرقٌ مؤثِّر، ونعرف أنَّه لا يوجد فرقٌ مؤثِّر إذا لم يكن بينهما أوصاف لا يلتفِت إليها الشرع.

والأوصاف التي لا يلتفت إليها الشرع على نوعين:

الأول: أوصافٌ لا يلتفت إليها الشرع مطلقًا، فكون الرجل طويلًا أو سمينًا هذه الأمور لا علاقة لها بالأحكام ولا يلتفت الشرع.

الثاني: أوصافٌ يعتبرها الشَّرع في بعض الأبواب دون بعض، مثل الذكورة والأنوثة، فإنها معتبرة في بعض الأبواب مثل صَلاة الجَمَاعة والجُمْعة، وباب الشهادة والحقوق المالية.

---

(١) سبق تخريجه ص (٨٨٧).

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٥) من حديث ميمونة رضي الله عنها.

وضابط هذا الجنس: ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة، بل بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنه ليس ثمَّ فارق قطعًا. فإن تطرق إليه احتمال لم يكن مقطوعًا به بل يكون مظنونًا.

وقد اختلف في تسمية هذا قياسًا،

فالفَرْق الذي يوجد بين المسكوت والمنطوق كما في قوله: «أَيُّمَا رَجُل» هو فرق غير مؤثر، لا أثر له في الحكم لِعَدَمِ التَّفْرِيق بين الرَّجُلِ والمَرْأَةِ في هذا الباب وإن كان يوجد بينهما فُرُوق في أَبْوابٍ أخرى، ولذلك قال: (**وهذا النوع يرجع إلى العلم بأنَّ الفارق بين المسكوت والمنطوق لا أثر لَهُ في الحكم**)، وطريقنا لمعرفة أنَّ الوَصْفَ غَيْر مُؤَثِّر في الحكم أن نقوم باسْتِقْرَاء أحكام الشَّرْعِ في مصادره وموارده في ذلك الجنس، فيظهر لنا أن الشَّرْع لَمْ يَعْتَبر ذلك الوصف.

ثم ذكَر المُؤَلِّف أنَّ مِن علاماتِ هذا القسم أنَّنا لا نحتاج فيه إلى ذكر العِلَّة، فقول الله عزَّ وجل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] يؤخذ منه النهي عن الضرب والإيذاء من باب أولى. ولكنَّنا لا نحتاج لمعرفةِ العلَّةِ مِن أجل أن نتمكَّن من إلحاقِ الضَّرب والإيذاء بالتَّأفيف، وإنَّمَا نَحْتَاج إلى بيان أنَّ الفَرْقَ غَيْر مُؤَثِّر، أو نقول بأنه لا يوجد هناك أي فرق، فإذا جَزَمْنَا بعدم وجود الفرق فَحينئذٍ يصبح قطعيًّا، لكن لو تطرَّق إلى الفرق احتمال فحينئذٍ تنزل رتبة هذه الإلحاق من كونه قطعيًّا إلى كونه مظنونًا.

ومفهوم الموافقة يُسمى قياسًا عند الشافعية، وعند الجمهور لا يسمى قياسًا، وقد تقدمت هذه المسألة فيما مَضَى.

وما عدا هذا من الأقيسة فمظنون، والإلحاق له طريقان:

أحدهما: أنه لا فارق إلا كذا وهذه مقدمة. ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى فيلزم منه نتيجة، وهو أن لا فرق بينهما في الحكم.

الثاني: أن يتعرض للجامع فيبينه ويبين وجوده في الفرع.

وهذا المتفق على تسميته قياسًا.

قال: (وما عدا هذين القسمين من الأقيسة فإنه يكون مظنونًا): وهذا فيه نظر، والمؤلف قد خالف في مواطن، وأثبت أن من القياس عَدَا هَذين القسمين ما هو مقطوع به.

ثم تَكَلَّم المؤلِّف عن إِلْحَاق المسكوت بالمنطوق مِنْ غيْرِ مفهوم الموافقة، قال بأنه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القِيَاس بنفي الفارق، فإذا جاء النص بإثبات الحكم في محلٍّ، وهناك محلٌّ آخر يُمَاثِله، ولا فرق بينهما، فحينئذٍ الأَصْل أن يُعْطَى لهما حكمٌ واحد، وهذا يُبْنَى على أنَّه لا يوجد فَرْقٌ بين المسكوت والمنطوق، أو أنَّ الفَرْق الموجودَ غيرُ مؤثِّرٍ، مثل: الطُّول، والقِصَر، ولون البشرة، وحينئذٍ يَلْزَم منه أنَّه لا يُوجَد بينهما فَرْقٌ في الحكم.

فالطَّريق الأول من طرُق الإلحاق: الإلحاق بنفي الفارق المؤثِّر، وهذا لا نحتاج فيه إلى ذكر العلة، وإنما نحتاج إلى التأكيد على عدم وجود فرق بين المسكوت والمنطوق.

القسم الثاني: ما يحتاج إلى ذكر العلة، فقال: **(الثاني)** يعني: النوع الثاني من أنواع الإلحاق: **(أن يتعرض للجامع)**، والجامع هو العلة وهو

ويحتاج إلى مقدمتين:

إحداهما: أن السكر مثلا علة التحريم في الخمر. والثانية: أنه موجود في النبيذ.

الوصف الذي يُبنى عليه الحكم، (**فيُبيِّنه ويُبيِّن وجوده في العلة في الفرع، وهذا المتفق على تسميته قياسًا**)، وحينئذٍ لا بد لنا من أن نُثبت أن الوَصْف المذكور عِلَّة، وأنَّ هذا الوصف موجود في الفرع، وبالتالي يثبت القياس.

فعندنا مقدمتان:

المقدمة الأولى: إثبات أن الوصف علةٌ. فمثلاً: وجوب القصاص: العلة فيه: القتل العمد العدوان. ولكي نعرف أن هذه الأوصاف مؤثِّرة فلا بدَّ أن نَقُوم بالاستدلال عليه بدليلٍ شرعيٍّ.

المقدمة الثَّانية: إثبات أنَّ العلة موجودةٌ في الفرع. مثال: القتل بالمسدَّس لم يكن موجودًا في عهد النبي ﷺ، وبالتالي هل يقال أنه لا وجود للقياس في مسائله؟

نقول: العلَّة في وجوب القصاص هي القتل العمد العدوان، والقتل بالمسدَّس قَتْل عَمْد وعدوان، وبالتَّالي يثبُت فيه حكم القصاص. وعرفنا إثبات أنَّ القتل بالمسدَّس وجِدت فيه هذه الأوصاف وأنه قتل بواسطةِ الحسِّ، فالمقتول قد مات وزهقت روحه.

فما يدلُّ على أنَّه عمد: العقل، فالعقل يدل على أنَّ هذه الآلة تقْتُل غالبًا، وأنَّه قد وجَّهها إليه. ونثبت أنَّ القتل بالمسدس يكون عدوانًا بطريق الشرع.

فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بالحس، ودليل العقل، والعرف وأدلة الشرع.

فأما الأولى: فلا تثبت إلا بدليل شرعي، فإن العلة ليس إيجابها لذاتها، بل لجعل الشارع لها علة.

فَإِثْبَات كونِ العلة موجودة في الفرع قد يكون بطريق الحس، وقد يكون بطرق العقل، وقد يكون بطريق العُرف، وقد يكون بطريق دليل الشرع، وقد يكون بلازمِهِ أو أثره.

لكن المقدِّمة الأولى وهي كون هذا الوصف علةً لا بد فيه من دليل شَرْعِي، فلا يصح أن نثبته بطريق حسٍّ ولا عقل ولا عُرف ولا غيره. فالدليل على أنَّ القتل العمدَ العدوان هو العلة في إثبات وجوبِ القصاص قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، فالعلة لا تثبُت إلا مِن طريق الشرع.

قال: (فأمَّا الأولى) وهي كون الوصف علة فهذه المقدمة لا بُدَّ لها من دليل شرعي.

قال المؤلف هنا: (**فإنَّ العلة ليس إيجابها لذاتها بل لجعل الشارع لها علّة**)، وهنا سؤال: هل العِلَل مؤثِّرة أو لا؟

للعلماءِ في ذلك ثلاثةُ أقوال:

القول الأول: أن العلل مؤثِّرة بنفسها، سواءٌ عِلَل الأحكام الشرعيَّة أو عِلَل الوقائع والحوادث، وهو قول المعتزلة[1]؛ لأنهم يرون أن العبدَ يخلُق فعلَ نفسِه.

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار (١٧/ ٢٨٥ - ٣٣٠)، المعتمد (٢/ ٣٦١).

وأدلة الشرع ترجع إلى نص أو إجماع أو استنباط، فهذه ثلاثة أقسام:

القول الثاني: أن العلل غيرُ مؤثرة أبدًا على الأحكام، وإِنَّمَا هِيَ مُجَرَّد علامات(١).

القول الثالث: أن العلل تؤثِّر في ثُبُوتِ الحكم، لكن ليس بنفسِها، وإنما يجَعْلِ الله لها كذلك(٢)، وهذا هو الصواب، ولذا قال: **(فإنَّ العلَّة ليس إيجابها)**، أي ليس إثباتُها للحكم بناءً على وصفها الذاتي، بل كانت العلةُ سببًا لوجود الحكم من طريق الشَّرع.

إذَن نثبت أنَّ الوصف علَّةٌ إذا دلَّ عليه دليلٌ شرعيٌّ، ولا يجوز لنا أن نُثبت أنَّ الوصف علَّة بدون أن يكون هناك دليل شرعيٌّ، فهذه قاعدةٌ مهمَّةٌ، وفيها زللٌ كثير، فقد يقول قائل: هذه المسألة ألحقُها بما في النص وأقيسها عليها، فإذا سألته عن الوصف الجامع والعلة يعطي أوصافًا غير مؤثرة أو أوصافًا لم يَقُم الدليل على أنها علَّة للحكم، ولا يكون الوصف علَّة للحكم إلا إذا دلَّ عليه الدليل الشَّرْعيُّ.

والدليل الشرعي الذي يُثْبِت كون الوصف علَّة على أنواع منها:

أولاً: دليل نصي مِنَ الكتاب والسنة.

ثانياً: دليل إجماعي وَقَعَ عليه اتفاق العلماء.

ثالثاً: استنباط، على ما سيأتي، والاستنباط له طرائق مُعَيَّنَة، ولا يُشْتَرَط اتفاق هذه الأدلة عليه، فلو جاء دليل واحد فقط يكفي.

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (٢/١٢٤)، نهاية الوصول (٨/٣٤٢٠)، البحر المحيط (٧/١٤٣)، رفع النقاب (٥/٣٧٨)، حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (٢/٢٧٣).

(٢) انظر: المستصفى (ص٣٠٥)، المحصول للرازي (٥/١٣٠)، الإبهاج للسبكي (١/٦٤)، أصول السرخسي (٢/٣٠٢).

القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية، وهي ثلاثة أضرب:

الأول: الصريح. وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل، كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر:٧]، ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ [الحديد:٢٣]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، إلى غير ذلك. وكذلك إن ذكر المفعول له، فهو صريح في التعليل كقوله تعالى: ﴿لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء:١٠٠].

---

* **قوله: القسم الأول:** أي: مِن أقسام أدلَّة العِلل ومتى يكون الوصف علَّة؟

* **قوله: إثبات العلَّة بأدلَّةٍ نقليَّةٍ:** يعني: إثبات كون الوصف علَّة لوجود دليلٍ يَدُلُّ على أنَّ الوصف علةٌ، وقسَّمَها إلى ثلاثة أضْرُبٍ، وهي في الحقيقة قِسمان وليست ثلاثة: الصَّريح، والتنبيه، والإيماء.

فإثبات كَوْن الوصف علةً إما أن يكون بالدليل النقلي أو بواسطة الإجماع أو بواسطة الاستنباط. وثبوت كون الوصف علة بالدليل النقلي على نوعين: إما أن يكون بدلالة صريحة، لا يتطَرَّق عليها احتمال مُؤَيَّد بدليل، وهذه لها صيغ:

منها: لفظة (كي) فإذا وجد هذا الحرف فإنَّه دليلٌ على أنَّ مَا بعدَها علَّةٌ لما قبلَها، ومِن أمثلتِه في قوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧] أي إنَّ العلَّةَ في صَرْف مالِ الفيءِ لهذِه الأصناف عدمُ استئثارِ الأغنياءِ بأموال.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ [الحديد: ٢٣] فهذه الصيغة فيها حرفان: اللام التعليلية، و(كي).

فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل فهو مجاز.

وفي قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ * لِّكَيۡلَا تَأۡسَوۡاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا تَفۡرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمۡ﴾ [الحديد: ٢٢ -٢٣] فـ(كي) من أدوات التعليل الصريحة، واللام من أدوات التعليل الصريحة.

ومن ذلك أيضًا في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الحشر: ٤] فعندنا ثلاث كلمات تدل على التعليل: (ذلك، والباء، وأن)، والآية في إجلاء بني النضير. ومنه قوله تعالى: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾ [المائدة: ٣٢] فحرف التعليل: (أَجْل). كذلك في قوله تعالى: ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦ﴾ [المائدة: ٩٥] حرف التعليل هنا (اللام).

وقد وقع اختلاف بين العلماء في (إنَّ) المشددة، هل هو حرف تعليل صريح، أو من باب التنبيه والإيماء؟ من أمثلته في قوله ﷺ: «**إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ**»[1]، فالحروف التي تدل على التعليل الصريح: كي، لام التعليل، ذلك، الباء التعليلية، إن، أن، أجل.

ومن الصيغ ذكر المفعول له، سوَاء وُجِدَ أو وجد ما ينوب عنه.

من أمثلته في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ أَنتُمۡ تَمۡلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحۡمَةِ رَبِّيٓ إِذٗا لَّأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ قَتُورٗا﴾ [الإسراء: ١٠٠]، فـ(خشية الإنفاق) مفعولٌ لأجله يفيد التعليل الصريح.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٢٤١).

فأما لفظة (إن) مثل قوله ﷺ - لما ألقى الروثة -: «إنها رجس»، وقال في الهرة: «إنها ليست بنجسٍ إنها من الطوافين عليكم».

فإن انضم إلى «إن» حرف الفاء فهو آكد كقوله ﷺ: «فإنه يبعث ملبِّيًا».

ذكر المؤلف الخلاف في (إن): هل التعليل بها صريح، أو غير صريح؟ ومثل لها بقوله ﷺ: «**إِنَّهَا رِجْسٌ**» لَمَّا أراد أن يستجمر فطلب حصى ليستجمر بها فأتى له ابن مسعود بروثة، فألقاها، قال: «**إِنَّهَا رِجْسٌ**»[1]، فَدَلَّ هَذَا على عدم جواز الاستجمار بالرَّوث، ولكن هل يدل هذا اللفظ على المَنْع من الاستجمار بكل النجاسات؟ قوله: «**إِنَّهَا رِجْسٌ**» فمعناه «إنَّ» هنا تعليل، أي السبب الذي جعلني أمْتَنِع من الاستجمار بالروث أنها رجسٌ.

فهذا دليل على ثبوت التَّعْلِيل، فالْعِلَّة في ترك الاستجمار بالرَّوث أنها نجسة، وبالتالي نقول: كل النجاسات لا يجوز الاستجمار بها.

ومثاله: قوله ﷺ في الهرة: «**إنها ليستْ بنجسٍ، إنها من الطوَّافين عليكم**»[2]، فأُخِذَ منه أن ما يطوف بالبيوت لا يؤثر بالنجاسة، فلو كانت هناك فأرة، تطوف بالبيت وتشرب بعض المياه لا تثبت لها النجاسة؛ لهذا الحديث؛ فإنه عَلَّلَ الطهارة بكونها مِنَ الطوافين عليكم.

فالتعليل بـ(إنَّ) وَقَعَ الاختلاف فيه؛ فطائفة تقول: هو حَرْف علة صريح؛ وبالتَّالِي فالوصف الذي يليه علة، والقول الآخر: بأن (إن) مِنْ طُرُق

---

(١) أخرجه بلفظه الطبراني في الكبير (١٠/٦٣) وأخرجه البخاري (١٥٦) بلفظ: «هذا ركس».

(٢) سبق تخريجه ص(٨٨٤).

قال أبو الخطاب: هذا صريح في التعليل.

وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة.

التعليل التنبيهية والإيمائية.

وقد ذكر المؤلف الاختلاف هنا، فقال: (قال أبو الخطاب: هذا -أي: التعليل بـ(إن) - صريح في التعليل.

وقيل: (**بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة**)، وبالتالي ليس صريحًا.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة، وهو أنواع ستة:

أحدها: أن يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء، فيدل على التعليل بالوصف؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة:٢٢٢]، و«من بدَّل دينه فاقتلوه»؛ لأن الفاء في اللغة للتعقيب، فيلزم ثبوت الحكم عقيب السبب، فيلزم منه السببية، ....

---

* **قوله: الضرب الثاني:** أي: ما يدلُّ بالأدلة النصية الدالة على كون الوصف علة بطريق التنبيه والإيماء، وذكر أنها أنواع ستة:

النوع الأول: أن يُذْكر الحكم ويكون الوصف قبله، ويُرَتَّب الحكم على الوصف بحرف الفاء. كما لو قلت: (أهمل فلانٌ فَضَرَبْتُه) فضربه بسبب إهماله، فهنا ذُكِرَ الحكم وهو قوله: (ضربته) عقيب الوصف بواسطة حرف الفاء، فهذا يدل على أن الوصف علة للحكم.

مثَّل المؤلف لذلك بأمثلة، منها في الحيض، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فقوله: (هو أذى) علة، والحكم: (فَاعْتَزِلُوا) فرُتِّبَ الحكم على الوصف بحرف الفاء، فدلَّ على أنَّه علَّة له. ومثَّل له بقوله ﷺ: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»[1]، فالحكم: (فاقتلوه) رُتِّبَ على الوصف بحرفِ الفاء، فدَلَّ هذا على أن تَبْدِيلَ الدِّين هو العلَّة في هذا الحكم، وذكر المؤلِّف السَّبب، فقال: (**لأنَّ الفاءَ في اللُّغةِ للتَّعقيبِ**)، فمعناه أنَّه لا بدَّ أن يوجد مَا قبل الفاء ثم يُوجَد ما بعد الفاء، وبالتالي يلزَم ثبوت الحكم عقيبَ السبب، ولا يشترط أن يكون هناك مناسبة، فبمجرد ترتيب الحكم على

---

(١) سبق تخريجه ص (٧٩٨).

ولو انتفت المناسبة نحو «من مسَّ ذكره فليتوضأ».

ومثله ما رتبه الراوي بالفاء نحو: «سها فسجد»، و«زنا فرجم».

فلا يحل نقله من غير فهم السببية؛ لكونه تلبيسًا.

فالظاهر من الصحابي أنه يمتنع مما يحرم عليه، لا سيما إذا علم عموم فساده، ولا يحتاج إلى فقه الراوي، فإن هذا مما يقتبس من اللغة دون الفقه.

الوصف بحرف الفاء يَدُلُّ على أنَّه العلة، ومثله حديث: «**مَن مَسَّ ذكره فليتوضأ**»[1]، فالحكم: (فليتوضأ)، الوصف: (مَن مسَّ ذكَرَه)، رُتِّبَ الحكم على الوصف بحرف الفاء، فدلَّ على أنَّ الوصف علَّةٌ له.

ومَثَّل له المؤلف بما لو كانَ الرَّاوي قد رَتَّب الحكم على الوصفِ، وليس هذا مرفوعًا للنبي ﷺ. ومن أمثلته: حديث «سَهَا فَسَجَد» فهذا كلام الراوي عن فعل النبي ﷺ، فدلَّ هذا على أنَّ السهو علَّة للسجودِ؛ لأنه رَتَّبَ الحكم وهو السجود على الوصف وهو (سها) بحرف الفاء.

ومثله: زَنَا فرُجم، فالحُكْم: رُجم. والعلَّة: زنا، فرتَّب الحكم (رُجِمَ) على الوصفِ بحرف الفاء؛ لأنَّ الصَّحَابِيَّ مِنْ أَهلِ اللُّغَة، ولن ينقلَ ترتيبَ الحكم على الوصف بهذِه الصيغة إلا وقد فَهِمَ التعليل من النَّبي ﷺ؛ إذِ الصحابةُ أهل لغة ولا يمكن أن يُلَبِّسُوا على الناس، خصوصًا أنَّ هذه المسألة مما يعم حاجة الناس إليها، ولا تحتاج إلى فقهِ الرَّاوي.

فالصِّيغة الأولى مِن صِيَغ استخراجِ العلة بطريق التنبيه والإيماء، هو أن يُذْكَرَ الحكم بعد الوصف ويُجْعَل بَيْنَهُمَا حرفُ الفاء.

---

(١) أخرجه أبو داود (١٨١) والترمذي (٨٢) والنسائي (١/ ١٠٠) وابن ماجه (٤٧٩) من حديث بسرة بنت صفوان رضي الله عنها.

الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدل على التعليل به، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق:٢] أي: لتقواه. فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه، ولا معنى للسبب إلا ما يتعقب الحكم.

الثالث: أن يسأل النبي ﷺ عن أمر حادث فيجيب بحكم، فيدل على أن المذكور في السؤال علّة كقوله للذي ذكر أنه واقع في نهار رمضان: «أعتق رقبة». فيدلّ ذلك على أن الوقاع سببٌ، فكأنه قال: «واقعت أهلك فأعتق رقبة».

النَّوع الثاني: أن يُرَتَّب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء، والجزاء يعني: صيغة الشرط، وتَقَدَّم معنا حروف الشرط، مثل: (إذا، وإنْ)، فإذا رُتِّبَ الحكم على الوصف بصيغة الجزاء، فهذا يدل على أن الوَصْف عِلَّة للحكم، ومن أمثلته في قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] فالحكم: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾، والوصف: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ﴾. فرُتِّبَ الحكم على الوصف بصيغة الجزاء، فهذا يدلُّ على أنَّ الوصف علَّة للحكم، أي: لتقوَاه؛ لأنَّ مِنْ خَاصِّيَّة الجزاء والشَّرطِ ارتباطُ الفعلِ بالجوابِ، أي: فعلُ الشرط بجوابِ الشرط، والجزاءُ يوجد بعد أن يوجدَ شرطه ويُلازِمه، وهذا مَعْنَى كَوْنِهِ عِلَّة لَهُ، ذكر المؤلِّف أمثلة، منها: قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، ﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧].

النَّوعُ الثَّالث من أنواع طرُقِ التَّنبيه والإيماء: أَنْ تأتي الواقعة فيَسْأل النبي ﷺ عن الوصف هل موجود أو غير موجود؟ ممَّا يدلُّ على أنَّ الوصف مؤثِّر؛ إذ لو لم يَكُنْ مؤثرًا لما سَأَلَ عَنْهُ. قال: **(أن يُسْأل النبي ﷺ عن أمر حادث)** يعني واقعةً وقعت في زمانه، **(فيُجيب بحكم)** فيدل على أنَّ الحكم الذي ذكَره

الرابع: أن يذكر مع الحكم سبب لو لم يقدر التعليل به لكان لغواً غير مفيد، نحو أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود، كقوله حين سئل عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا يبس؟» قالوا: نعم. قال: «فلا إذن». أو يعدل في الجواب إلى نظير السؤال، كقوله للخثعمية حين سألته عن الحج عن الوالد: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟».

فيفهم منه التعليل بكونه ديناً تقريراً لفائدة التعليل.

النبي ﷺ مُعَلَّلٌ بالوصف الذي ذكرَه السائل في سؤالِهِ، فلمَّا قال الرَّجل: واقعتُ أهلي في نهار رمضان. قال ﷺ: «**أَعْتِقْ رَقَبَةً**»(١). ممَّا يدل على أنَّ الوِقاع في نهار رمضان علةٌ لوجوب إعتاق الرقبة.

النوع الرابع من أنواع مسالك العلة النصية أو النقلية بطريق التنبيه والإيماء: أن يُذْكَر مع الحكم وصفٌ، لو لَمْ يكن ذلك الوصف علةً لكَانَ ذكرها لغواً غَيْر مُفِيدٍ، وكلام الشَّارِع يُنَزَّه عن اللغو.

ومَثَّلَ له المؤلف بما لو جَاءَ سائل يسأل النبي ﷺ عَنْ مَسْألة، فسأله عن أحد الأوصاف: هل هو موجود أو غير موجود؟ فنقول: هذا الوصف مؤثر، وإلا لما سأل عنه النَّبي ﷺ. مثاله الحديث الذي سُئل فيه النبي ﷺ عن بيع الرُّطب بالتَّمر، وهذه مسألة المزابنة؛ فلا يجوز بيع الرطب بالتمر؛ لعدم العلم بالتساوي، ومِن شرط بيع الربوي بالربوي من جنسِه التَّساوي، وهنا لا يُعلم التساوي، فسؤال النَّبي ﷺ فيمن سألَه عن بيع المزابنة فقال له: أَينقُص الرطَب إذا يَبِس؟ ممَّا يَدُلُّ على أنَّ اليبوسة مؤثِّرة. فقالوا: نعم. فقال ﷺ: «**فلا**

---

(١) سبق تخريجه ص(٨٨٨).

الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئًا لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم، كقوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة:٩]، وقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» يفهم منه تعليل النهي عن البيع بفوات السعي، وعن القضاء بالغضب.

إذن»[١]، أي: لا تتبايعوا بالرطب والتمر، ما دام أنَّ الرطب ينقُص إذا يبس.

وأحيانًا يعدِل في الجواب إلى نَظِير السؤال، فيُسأل عن شيءٍ فيعدِل إلى شيءٍ آخرَ أو حكمٍ آخر، فيَدُلُّ هذا على أنَّ الوَصْفَ المذكور في الجواب هو علة الحكم، مثاله: ما رُوي أنَّ رجلاً قال: يا رسول اللهِ إنَّ أبي مات، ولم يحجَّ، أفأحجُّ عنه؟ قال: «**أرَأيتَ لو كانَ على أبيكَ دينٌ أكنتَ قاضِيه**؟» قال: نعم. قال: «**فَدينُ اللهِ أحقُّ**»[٢]، فَدَلَّ هذا على أنَّ كون الشَّيء دَينًا هو العِلَّة في ثبوت الحكم، وبالتَّالي نلحِقُ بالحج بقيَّةَ الأعمال.

النوع الخامس: أن يكون في سِيَاقِ الكلام وصفٌ، لو لم يكن ذلك الوصف لكانَ الكلام غير منتظِمٍ، ولا فائدة له، كقوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، لما ربَطَ بين السعي إلى الجمعة مع تَرْك البيع دَلّ على أنَّ البيع نُهِيَ عنه؛ لأنَّهُ يُفَوِّت السعي إلى الجمعة، فحينئذٍ نقول: كل ما هو مفوِّتٌ للسعي عن الجمعة فإنَّه يُنْهَى عَنْهُ قياسًا على البيع، ومثله في الحديث: «**لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ**»[٣]، فقد نهَى عن القضاء هنا عند وجود وصف الغضب، ولو لم نُعَلِّل النهي عن القضاء بكونه حالة الغضب لكان الكلام غير منتظمٍ.

---

(١) سبق تخريجه ص (٢١١).

(٢) سبق تخريجه ص(٩٠٦).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٧١٥٨) ومسلم (١٧١٧).

السادس: ذكر الحكم مقرونًا بوصف مناسب، فيدل على التعليل به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ﴾ [الانفطار:١٣] أي: لبرهم، ﴿وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾ [الانفطار:١٤] أي: لفجورهم.

النوع السادس مِن أنواع التنبيه والإيماء الدالةِ على كون الوصف علة:

أن يأتي حكمٌ، وفي الكلام وصفٌ يناسب ارتباط الحكم به، وكونه علةً له، ومَعْنَى كلمة «يُنَاسب» أي: تتحقَّق به المصلحة وتدفع به المفسدةُ، عِنْدَمَا يُرْبَط الحكم بالوصف، وتحصُل المصلحةُ فحينئذٍ يدلُّ ذلك على أنَّ الوصف هو علَّته، ومَثَّلَ له بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ﴾ [الانفطار: ١٣]، فالحكمُ: (لَفِي نَعِيمٍ) والوصف: (الأَبْرَارَ) فهذا يدلُّ على أنَّ وصف الأبرار علة لحكمِ دخول النَّعيم، وهنا ذُكِرَ الحكم مقرونًا بوصفٍ مناسبٍ فتبيّن لَنَا بذلك أنَّ الوصف المناسب علةٌ للحكم، ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾[الانفطار: ١٤] أي: لفجورهِم.

انظر إلى قولِه عزَّ وجل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فالحكم هنا: (فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، وهنا وصفٌ مناسبٌ لثبوتِ الحكم وهو (السَّرقة)، فنقول: السَّرقة علَّةٌ للقطعِ.

القسم الثاني: ثبوت العلة بالإجماع، كالإجماع على تـأثير الصـغر في الولاية، وشغل قلب الحاكم عن الفكر في المنع من الحكم حال الغضب.

فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها.

تقدم معنا القسم الأوَّل مِن أقسام مسالكِ العلة وهو: النَّصُّ، ومنه ما هو صريحٌ، ومنه ما هو بالتَّنبيه والإيماءِ.

والقسم الثاني: هو ثُبُوت العلة بالإجماع؛ فَإِنَّ الإجماع من أدلَّة الشرع على ما تَقَدَّم، وإذا وَقَعَ الإجماع على أنَّ أحدَ الأوصاف علَّةٌ للحكم، فحينئذٍ نُثْبِتُ كَونه عِلَّة بناءٍ على وقوع الإجماع، مَثَّل لذلك فقال: **(كالإجماع على تأثير الصِّغر في الولايةِ)**، فهناك ولاية مالٍ وولاية نكاحٍ. وهناك أسباب لثبوت الولاية على بعض الناس في أموالهم، منها: الصِّغر. والدليل على أنَّ الصِّغر وصفٌ يرتبط به ثبوتُ الولاية بحيث لا يتصرَّف اليتيم في مالِهِ وإنَّما يتصرَّف الولي: الإجماع، فقد أجمعَ العلماء على أنَّ وصفَ الصِّغر مُؤَثِّر في عدم صحَّة تصرفاته، ووجوب وضْع صاحب ولايةٍ عليه.

ومِن أمثلته: قوله: «**لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ**»[1]، فهذا دَلِيلٌ على أنَّ الغضب علةٌ للنَّهي عن القضاء، لكن وقَع الاتفاق على أنَّ كل ما يُشَوِّش الذهن أثناء القضاء فإنه يُمنَع معه القضاء، وبالتَّالي لا يَقْضِي القاضي وهو حاقِن ولا وهو حاقد، ولا وهو مريض ولا وهو جائع؛ لأن النبي ﷺ نهى الغضبان عن القضاء. والوصف الجامع بين الغضب وهذه الأوصاف: وجود تشويشِ الذهن.

---

(١) متفق عليه، سبق قريباً.

وإن طولب بتأثيرها في الفرع: فجوابه: أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع.

وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا يفتح هذا الباب، بل يكلف المعترض الفرق، أو التنبيه على مثار خيال الفرق.

والدليل على أنَّ تشويش الذهن علةٌ تمنع من جواز القضاء: وقوع الإجماع، وإِذًا وقع إجماعٌ على أنَّ الوَصْف علةٌ للحكم فحينئذٍ لا نَلْتَفِت لمن طالبنا بإثبات وجود تأثيرٍ للوصف على الحكم؛ فيكفي الإجماع، فثبوت الحكم في الأصل بناءً على هذه العلة التي أُجمع عليها، لكن نحتاج إلى دليلٍ آخر يدل على أن هذه العلة موجودة في الفرع، سواء بطريق الشرع أو الحس أو العقل أو العرف، أو باعتبار أثره أو لازمه، أو سببه. قال: (**فلا تصحُّ المطالبة بتأثير العلة في الأصل**)؛ لوقوع الإجماع على أنَّ هذا الوصف هو العلة، وهذا دليلٌ على أنَّ الوصف مؤثِّرٌ في الأصل، (**وإن طولِبَ بتأثير الوصفِ المعلَّل به في الفرع**)، فحينئذٍ نتمكَّن من إثباتِ وجود هذا الوصف بالطُّرُق السابقة، قال المؤلف: (**فجوابه أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من مَوْضِع إلى موضع، وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال**)، فلو فُتِحَ هذا السؤال لما استطعنا إغلاقه، ولكن إن ادَّعيت - أيها المعترض - أنَّ هناك فرقًا فأحضر الفرق من عندك، أو نبِّه على مثار خيالِ الفرق[1]، وإلا فإننا لا نسمَع منك هذا الاعتراضَ.

---

(١) ومعنى: خيال الفرق: أي: الفرق الذي يتخيله المناظر، وفي بعض النسخ (حبال) بالحاء ومعناه: الوسائل التي يلجأ إليها المناظر. روضة الناظر (٢/٢٠٧).

القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط: وهو ثلاثة أنواع:

تقدم معنا ذكر مسالك التعليل، وذكرنا أنها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الدليل النَّصي، سواء كان صريحًا أو بالتنبيه والإيماء.

النوع الثاني: دليل الإجماع.

النوع الثالث: طريق الاستنباط: وطريق الاستنباط يعني: الاستخراج، بحيث يكون هُناك اجْتِهَاد من المكلَّف يعرِف بِهِ علَّة الحُكم، فيأتينا حكمٌ من الشارع لا يكون معه علَّة، فنجتهد مِن أجل أن نتوصَّل إلى الوصفِ الذي يُعلِّق الشارع الحُكمَ عليهِ.

مثالُ ذلك: قول النبيِّ ﷺ: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ**»(١). هذا الحديث فيه ذكر محل الحُكم وهو الأصناف السِّتَّة، وفيه ذكر الحُكم وهو تحريم الربا، لم يُشَرْ فيه إلى المعنى أو الوصف الذي يُعلَّقُ الحُكمُ بهِ، فيَأْتي المجتهد فيَسْتَخْرِج هذا الوصف الذي يُعلِّل بِهِ، وهذا سبَقت تسميتُه بتخريج المناطِ؛ لأنَّ الاجتهادَ في العلَّة على ثلاثة أنواعٍ: تحقيق المناط، وتنقيح المناط، وتخريج المناط.

فتخريج المناط: بأن لا يكون مع الحُكم أوصافٌ يُعلَّل بها، فيَجْتَهِد المجتهد لمعرفة الوَصْف الذي عُلِّقَ الحُكمُ بِهِ. والاستنباط لاستخراج العلَّة ثلاثة أنواع.

* **قوله: وهو ثلاثة أنواع:** أي: الصحيح منها، وإلا فإن هُناك طريقين

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه.

النوع الأول: إثبات العلة بالمناسبة: وهو أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسبًا، بأن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة.

ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكم كالسفر مع المشقة،

لا يَصِحُّ الاستدلال بهما في إثبات كون الوصف علّة، أما الطُرُق الثلاثة الصحيحة فهي: المناسبة، والسبر والتقسيم، والدوران.

النوع الأول: إثبات العلة بالمناسبة: عرف المؤلِّف المناسبة بِأَنْ يَكُون الحُكم ثابتًا في محلٍّ، ويكون ذلك المحلُّ مُتَّصِفًا بوصفٍ مُناسب لتشريع الحُكم، بحيثُ إذا رُبط الحُكمُ بذلك الوَصْف تَحَقَّقَتْ به المصلحة وانْتَفَتْ به المفسدة، فقال: (**وهو أن يكون الوصفُ المقرون بالحُكم**) ليس مقرونًا بِهِ في اللفظ، وإنما يقترن بِهِ في الواقع (**مُناسبًا لأن يكون في إثباتِ الحُكم عقيب ذلك الوصف مصلحةٌ**)، وهذا يُغلِّب على أذهاننا أن ذلك الوصف هو علّة الحُكم؛ لأَنَّ الشارع من عادتِهِ ربط الأحكام بمصالح العباد، ومِنْ عَادَة أحكام الشرع أن تكون مُراعيةً لمصالح الخلقِ.

قال: (**ولا يُعتبر**)، أي: لا يُشترط (**أن يكون ذلك الوصف منشأً للحكمِ**) أي للحكمة. فالسفر علّق الشارع به عددًا من الأحكام، مثل: الفِطرُ في رمضان، وقصرُ الصلاةِ، والجمع بين الصلاتين، ومسح الخُفِّ ثلاثة أيامٍ بلياليهن. فالوصف الذي هو علّة لهذه الأحكام هو وصف السفر. ولا يُعتبر أن يكون ذلك الوصف منشأً للحكمة، فإن بَعْض الأسفار لا مشقة فيها، ومع ذلك يُتَرَخَّصُ فيها برُخصِ السَّفرِ؛ لأنَّ الوصف الذي يُعَلَّلُ بِهِ هو وصف السَّفر، فمَن كان مُسافرًا جازَ لهُ أن يترَخَّص بتلك الرُّخص.

بل متى كان في إثبات الحكم عقيبه مصلحة فيكون مناسبًا، كالحاجة مع البيع والشكر مع النعمة، لعلمنا أن الشارع لا يثبت حكمًا إلا لمصلحة.

والمناسب ثلاثة أنواع: مؤثِّر، وملائم، وغريب.

فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع،

قال: بل متى كان في إثبات الحُكم عقيبَ الوصف مصلحةٌ كان ذلك الوصفُ مُناسبًا لتشريع الحُكم، ومِنْ ثم صحَّ لنا أن نقول بأنَّ علَّة الحُكم هي ذلك الوصف؛ وذلك لأنَّنا نعلم أنَّ العادة في أحكام الشَّرع أنَّهُ يُراعي مصالح الخلقِ، فأحيانًا نعلم بوجهِ مُراعاته للمصلحة ومرةً لا نعلم، لكنَّنا نعلم أنَّ الشارع قد جاء لجلبِ مصالح الخلق، ويدلُّ على هذا قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ قُلۡ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، يعني بهذه الشريعة، ومِن إتمام النِّعمة كونها تجلِب المصالح وتدرأ المفاسد. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وبهذا نعلم أنَّ الأصل في أحكام الشَّريعة أن تكونَ مربوطةً بأوصافٍ مُناسبة لتشريع الحُكم.

وقد قسَّم المؤلف الأوصاف المناسبة إلى ثلاثة أنواع: مؤثِّر، وملائم، وغريب. وهناك مَن يُضيف: المرسَل.

* **قوله: هو مَا ظهَر تأثيرُهُ في الحُكم بنصٍّ أو إجماع:** يعني أنَّ المؤثر يأتي الشَّرْع وقد ربط الحُكم بمحلٍّ، فيكون عينُ ذلك المحل مُرتبطًا بالحُكمِ، وبالتالي نقول: وصفُ ذلك المحل وصف مؤثِّر.

وهو شيئان:

أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم، كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض؛ لما فيه من مشقة التكرار؛ إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص فعديناه إلى محل آخر.

فلا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس، ولا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل.

فهناك فرقٌ بين العين والجنس ؛ فالجنس وصف يَشْتَمِل على أجزاء كثيرة مختلفة ، بخلاف عين الوصف فإنهُ وصفٌ واحد ليس لهُ أجزاء مُختلفة.

ومثَّلَ المؤلف للمؤثِّر بقياسِ الأَمَةِ على الحُرَّة في سقوطِ الصَّلاة بالحيض ، فقد جاءَنا في الأحاديث أنَّ الحُرَّة لا تُطالب بالصَّلاة وقتَ حيضِها ، وحينئذٍ نعلم أنَّ هذا الوصف - وهو الحيض - علَّة مؤثرةٌ في إسقاط الصَّلاة ، فكما أسقط الصلاة بالنسبة للحُرة فكذلك بالنِّسبة للأَمة ، إذ لا فرق بينهما إلا محلُّ الحُكم.

ولم نقل في الأمةِ بأنَّها تقضي الصَّلاة كما تقضي الصَّوم ؛ لأنَّ الشَّارع أسقَط الصَّلاة عن الحائض ؛ لأنَّ الصلوات تتَكرَّر وفي قضائها مَشَقَّة ، وهذِه المشقَّة كما تُوجَد في قَضَاء الصَّلاة للحائض الحُرَّة تُوجد كذلك مشقَّةٌ مماثلة في قضاء الصَّلاة للأَمَةِ الحائض ، فنقول : ظهَر تأثيرُ عينَ الوصف -وهو الحَيْض أو مشقَّة التكرار -في عَيْنِ الحُكمِ وهو عدم المطالبةِ بِقَضَاءِ الصَّلاة بالإجماع ، ولكنهُ ورَد في محلٍّ مخصوصٍ وهو الحُرَّة ، فَعَدَّيْناه إلى المَحَلِّ الآخر وهو الأَمَةُ ، وهذا النوع - اعتبار الأوصافِ المؤثِّرة - قال المؤلف : **(لا خلافَ في اعتبارِه والاعتداد به ، وبناء الأحكامِ عليهِ عند القائلين بالقياس).**

ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر، بل يعلل بهما؛ فإن الحيض والرِّدة والعدة قد تجتمع في امرأة ويعلل تحريم الوطء بالجميع.

وإذا ثبَت أنَّ الوصف مؤثِّر فلا نحتاج إلى نفي بقيَّة الأوصاف التي يُمكن أن يُعلل بها الحُكمُ في الأصل.

* **قوله: ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر:** يعني لو ظهر في الأصل وَصفان مؤثِّران، فنقول: كُل واحدٍ من الوصفين مؤثر، وبالتالي ننظر إلى الأدلّة، فقد يكونُ مجموعُ الوصفين هو المؤثِّر، وقد يكون كل واحدٍ من الوصفين مؤثرًا على حِدة.

ومن أمثلة ذلك: مسألة الوَطْء: يحرمُ على الرجل أن يَطَأَ المرأة في عددٍ مِنَ المواطن، منها: وقت الحيض، ووقت العِدَّة، ووقت الاسْتِبْرَاء، ووقت الصوم، ووقت الإحرام فهذه مواطن يُمنع الرجل من وَطء المرأة فيها، ففي قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بحثنا في هذه المسألة وجَدْنَا الحُكم: وهو تحريم الوطء، مُرتبط بوصف الحيض، وقد ظهر لنا تأثير عين الوصف وهو الحيض، في عَيْنِ الحُكم وهو المَنْع مِن الوطء، ولكنه إنما جاء في الحُرَّة، فنقول بأنَّ الأمَةَ تُماثِلُهُ في هذا الحُكم، فَظَهَر لنا وصف آخر يَمْنَعُ مِنْ حِلِّ الوطء وهو وصف العدَّة، ووصف الاستبراء، ووصف الصوم، ووصف الإحرام، فنقول: هذه الأوصاف تَسْتَقِلُّ بحكمٍ وحدَها، كما يُمنع مِنَ الوطء في وقتِ الحيض يُمْنَع من الوطءِ عند وُجُودِ هذه الأوصافِ.

الثاني: ما ظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم، كظهور أثـر الإخـوة من الأبوين في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح.

والنَّوع الثاني من أنواع المؤثِّر: مَا ظَهَرَ أثَرُ عَيْن الوصف في جنسِ الحُكم، ومن أمثلتِه: أخوة الأبوين، فالأخ الشقيق عند الميراث يُقدَّم على الأخ لأبٍ ويحجبه، فحينئذٍ وُجِد لنا حُكم وهو تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب، هذا التقديم كَانَ في الإرث، فوصفُ الأخوة لأبوين وَصْف قَدْ أثَّر عينُهُ في جنس حُكم التقديم، فكما قَدَّمْنَا الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث، فنُقَدِّمُهُ عليه في ولاية النكاح.

النوع الثاني: الملائم، وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض، ومشقة السفر في إسقاط الركعتين من الصلاة على المسافر.

النوع الثالث: الغريب، وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام.

النوعُ الثاني من أنواع الأوصاف المناسبة: الوصف الملائم: والمراد بالملائم: الموافق لتصرفات الشرع، وعرَّفهُ المؤلف بأنهُ: (ما ظهر تأثير جنسه في عين الحُكم)، أي: وصفٌ أثَّر بجنسه لا بعينِهِ في عين الحُكمِ، ومَثَّلَ لهُ بظهور أَثَرِ المشَقَّة في إِسْقَاطِ الصلاة عن الحائض، فالمشَقَّة هُنا جنس يشتمل على أعْيَان كَثِيرة مُتعددة، ولكن الحكم واحد وهو سقوط الصَّلاة.

ومَثَّلَ له بمشقَّة السفر، فهذا وصفٌ قد أثَّر جنسُهُ في عين الحُكم وهو إسقاط الرَّكْعَتَين من الصلاة عن المسافر، فهذا يُقالُ لهُ: الملائم.

والنوع الثالث: الغريب: وهو الذي أثَّر جنسُ الوصفِ في جنسِ الحُكمِ. ومثل له المؤلف بالتعليل بكونِهِ مصلحةً، والشارعُ قد ربط الأحكام بالمصالح، ولذلك جعل المؤلف هُنا الغَرِيب يُماثل المرسل. وكثير مِنْ أَهْلِ العلم -كما سيأتي- لا يرتضِي هذا التقسيمَ، ويَرَوْنَ أنَّ المؤثر: مَا ظهَر تأثيرُ عينِ الوصف في عينِ الحُكم، وأنَّ الملائم: مَا ظهر تأثيرُ عينِ الوصف في جنسِ الحُكمِ.

وأنَّ الغريب: ما ظهَر تأثير جنس الوصف في عين الحُكم.

والمُرسل: ما لم يظهر لهُ شاهد.

وقد ذكر المؤلف هذا في آخر الفصل، فقال: **(فقيل المُلائم ما ظهر تأثير جِنسه في جنس الحُكم، كتأثير وصف المشقة في حكم التخفيف)** لأن المشقة

ثمَّ للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض: فأعمُّ الأوصاف كونه حكمًا. ثم ينقسم إلى: إيجاب، وندب، وتحريم، وكراهة، وإباحة. ثم الواجب ينقسم إلى عبادة وغيرها.

والعبادة تنقسم إلى صلاة وغيرها، فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخصُّ مما ظهر في العبادة. وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام.

وفي المعاني أعم أوصافه: أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه، وأخص منه أن يكون مصلحةً. وأخص منه كونه مصلحة خاصة، فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على ما دونه.

جنسٌ والتخفيف جنسٌ، والغريب عند هؤلاء: هو الذي لم يظهر تأثيرهُ ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع، ومثَّل له بوصف الإسكار، فإنه لم يُعلَّق به حكم التحريم إلا في الخَمْرِ، فألحقنا به بقية أنواع الأشربة التي يوجد فيها وَصْف الإسكار.

* **قوله: ثمَّ للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض**: أي: أنَّ الجنسية في الأوصاف على مراتب وليست على مرتبة واحدة، منها ما هو أعلى وأعمُّ من بعضها الآخر، فمثلاً وَصْف كونه حُكمًا، هذا وصفٌ عالٍ يتضَمَّن الأحكام التكليفية الخمسة، وكل واحدٍ من الأحكام التكليفيَّة الخمسة أيضًا يتضمَّن فروعًا بحسب محلِّها، فالواجب ينقسم إلى: عبادةٍ، ومُعاملةٍ، وعلاقةٍ. والعبادات تنقسم إلى: صلاةٍ، وزكاةٍ، وصومٍ، وحجٍّ.

وقيل: بل الملائم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، كتأثير المشقة في التخفيف. والغريب الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع، كقولنا: الخمر إنما حرم لكونه مسكرًا، وفي معناه كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب اقترن الحكم به.

وقد قصر قوم القياس على المؤثر؛ لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم لهذا المناسب تحكُّم. وهو باطل؛ لعلمنا أن الصحابة لم يشترطوا في أقيستهم كون العلة معلومة. ولأن المطلوب غلبة الظن وقد حصل.

فهُناك تفاوتٌ في هذا الوصف، وإذا كان التأثير في وصفٍ أقرب تكون إمكانيَّة القياس أقوى، وكما يكون هذا في جنس الأحكام فهو أيضًا في جنس الأوصاف، فإنِ منها ما يكونُ أعلى من غيرِهِ، فكونُهُ وصفًا أعلى أجناس الوصفيَّة، وكونُهُ مصلحة أقل منهُ، وكونُهُ مشقةً أقل منهُ، وكونُهُ سفرًا هذا أخص مِنهُ.

وهناك طائفة من أهل العلم يرونَ أنَّ القياس لا يُسْتَدَلُّ به إلا إذا كان في درجة المؤثر؛ لأن المُلائم والغريب لا يُجْزم فيها بأن الشَّارِع قد قصد رَبْطَ الحُكمِ بهذا الوصف[1].

وَرَدَّ المؤلف هذا القول بأَنا نَعْلَم أن الصحابة كانوا يستدلون بأقيسة من باب الملائم والغريب، فإنَّهُ لما قال علي ﷺ: "إنَّ الشارب إِذَا شَرِبَ سَكِرَ وَإِذَا

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٢١٦)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٠٢). وقد نسب الزركشي ذلك إلى أبي زيد الدبوسي. انظر البحر المحيط (٧/ ٨٥، ٨٧)، تقويم الأدلة للدبوسي (ص٣٠٤).

سَكِرَ هَذِيَ وَإِذَا هَذِيَ افْتَرَى وَعَلَى الْمُفْتَرِي ثَمَانُونَ جَلْدَةً"[1]، فهُنا الأصل: هو حدُّ القذف. والفرعُ: هو حدُّ شرب المسكر، والحُكم الذي أثبتوه: الجلد ثمانين جلدة، والوصف: أنهُ يهذي ويَفْتَري.

فاستدلَّ الصحابة بأقيسة مَبْنِيَّة على أوصاف مُلائمة، ولأن الوصف الملائم يُحَصِّل غلبة الظنِّ بإثبات القياس، وبالتالي نقول بمشروعيَّة ربط الحُكم بالملائم.

النوع الثاني من طرائق إثبات العلة بواسطة الاستنباط: السبر والتقسيم:
والمراد بِهِ أن يأتي الحُكم في محلٍّ، ولا يكون معهُ أوصاف في الدليل الذي أثبت الحُكم في ذلك المحل، فنَجْتَهِد بذكر جميع الأوصاف لذلك المحل، وبالتَّالِي نقوم بإبطالها إلا وصفًا واحدًا، يكون ذلك الوَصْف هو عِلَّة الحُكم، مثال ذلك: لما قال ﷺ: «**البُرُّ بالبرِّ ربًا إلا هَاءَ وهَاءَ**»[2] فما الوصف في جَريان الربا في البر؟ هل كونهُ صغير الحبَّة، أو كونُهُ يُمكنُ أن يُطحن، أو كونهُ يُصنعُ منه الخُبز، أو كونُهُ مطعومًا، أو مُقتاتًا، أو مكيلًا؟ كل هذه الأوصاف نُبطلها واحدًا واحِدًا حتى يَبْقَى معنا وصفٌ واحد يكونُ هو العلّة، فجَمْعُ الأوصاف يُقالُ له: التقسيم، وإبطال الأَوْصَاف غير الصالحة للعليّة يقال لهُ: السبر، والسبر لا يكفي وحده، فلا بُدَّ مَعَهُ من تقسيم.

(١) أخرجه النسائي في الكبرى (٥/١٣٧) والدارقطني (٤/٢١١) والحاكم في المستدرك (٤/٤١٧) والبيهقي في الكبرى (٨/٥٥٦).
(٢) متفق عليه، سبق تخريجه.

قال أبو الخطاب: ولا يصح إلا أن تجمع الأمة على تعليل أصل، ثم يختلفون في علته فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة فيعلم صحتها؛ كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة.

ويحتاج إلى ثلاثة أمور:

أحدها: أنه لا بد من علة؛ لأنهم أجمعوا على أنه معلل.

الثاني: أن يكون سبره حاصرًا لجميع ما يعلل به، إما بموافقة خصمه، وإما بأن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره، فإن كان مناظرًا كفاه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على أخرى فيلزمك إبرازها لننظر في صحتها.

هل السَّبر والتقسيم من طرائق إثبات كون الوصف علّة؟

قال أبو الخطاب: يُشترط في السبر والتقسيم ليكون طريقًا لإثبات عليَّة الوصف عددٌ من الشروط:

الشَّرط الأول: أن يوجد إِجْمَاع على أن الحُكم في ذلك الأَصْل مُعَلَّل، فلو كان بعض الفُقهاء يقول بأن هذا الحُكم غير مُعلَّل بل هو تعَبُّديٌّ، فلا يصحُّ لنا أن نُثبت علَّة ذلك الحُكم بواسطة السَّبر والتقسيم.

الشَّرط الثَّاني: أن يَحْصُرَ جميع الأوصاف التي يُمكِن أن يُعلَّل بها، فإِنْ أَبْقَى أحدَ الأوصاف يُمكن أن يُعلل به، فلا يكونُ تقسيمُهُ صحيحًا؛ لأنه يُمكن أن تكون العلَّة ذلك الوصف الباقي.

ومعرفة أنَّ السبر حاصرٌ لجميع الأوصاف يكون بطرق: إمَّا بموافقة الخصم، فإذا قال خصمُهُ: لا توجد أوصافٌ أُخرى، حينئذٍ يُمكن أن نستدلَّ عليه في المناظرة بهذا، وإما أن يجتهد المجتهدُ فيسبُر محلَّ النصِّ أو محلَّ الحُكم

الثالث: إبطال أحد القسمين، وله في ذلك طريقان:

أحدهما: أن يتبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه.

الثاني: أن يتبين أن ما يحذفه من جنس ما عهد من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام؛ كالطول، والقصر، والسواد، والبياض.

حتَّى يَستوعب جميع الأوصاف الموجودة فيه، حتى يعجزَ عن إبرازِ أوصافٍ أُخرى، ومِنْ ثَمَّ إذا كان لهُ خصمٌ فلا يصحُّ للخصم أن يعترض حتى يُبيّن لهُ الوصف الباقي.

الشَّرط الثالث: أن يقوم بإبطال جميع الأوصاف إلا مَا يَصِحُّ للتعليل.

وإبطال جميع الأوصاف لهُ طرق:

الطريق الأول: أن يُبيّن أنَّ الحُكم قَدْ بَقِيَ في مَحَلٍّ والوَصْف ليس معهُ، مما يَدُل على أن الوصف ليس بعلَّة؛ إذ لو كان الوصفُ عِلَّة لارتبط الحُكمُ بِهِ وجودًا وعدمًا، فلمَّا وُجِدَ الحُكمُ ولم يوجد الوصف، دلَّ هذا على أنَّ الوصف ليس بعلَّةٍ.

مثال ذلك: في «البُرُّ بالبرِّ» عندنا من الأوصافِ: كونُهُ مطعومًا، فيأتي إنسان ويقول: الخضراوات مطعومة، ومع ذلك لا يجري فيها الربا، فَدَلَّ هذا على أن هذا الوصف ليس بعلَّة. أو يقول في الزكاة: جاءت النصوص بإثبات الزكاة في الخارج من الأرض، فنأتي لإثبات العلَّة، فنَجْمَع جَمِيع الأوصاف ثم نُبْطِل؛ فوَصْفُ الطعمِ ليس بعلَّة؛ لأنَّ النبي ﷺ لم يأخذ الصدقة من الخَضراوات.

الطريق الثاني: أن نُبيّن أنَّ الشارع لا يلتفت إلى مثل ذلك الوصف، مما يَدُل على أنهُ غير مُعتبرٍ، وهذا على نوعين:

أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها كالذكورية والأنوثية في سراية العتق، ولا يكفيه في إفساد علة خصمه النقض؛ لاحتمال كونه جزءًا من العلة، أو شرطًا فيها، فلا يستقل بالحكم.

ولا يلزم من عدم استقلاله: صحَّة علة المستدلِّ بدونه.

الأول: أوصاف لا يلتفت إليها الشرع في جميع المواطن، مثل اللون؛ فلا فَرْقَ بين صاحبِ لونٍ وصاحب لون آخر في الأحكام الشرعية، فهذا وصف لا يلتفت إليه الشرعُ أبدًا.

الثاني: أوصاف يلتفت إليها الشرع في بعض الأبواب دون بعضها الآخر، مثل الذكورة والأنوثة، فالأصل أن الشارع لا يلتفت إليهما، لكن هُناك أبواب فَرَّق الشارعُ بينهما كما في باب الإمامة للصلاة، ففَرَّقَ الشارع بين الذَّكَرِ والأُنثى، أما في باب البيع فلا يُفرِّق الشارع بين الذكرِ والأُنثى فيه، فيصحُّ أن يكون طريقًا للإلغاء.

قال: (**ولا يكفيهِ في إفساد علَّة خصمِهِ: النقض**) بأن يُبيِّن أن الوصف قد وجِدَ في محلٍّ ولم يوجد الحُكمُ معه، لإمكان أن يكون ذلك الوصف تخلَّف الحُكم عنهُ لوجود مانع أو انتفاء شرط، أو لكون الوصف جزءًا من العلَّة. مثال ذلك: في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، فإن قيل: القتل ليس علَّة؛ لأن الوالد إذا قتل ابنهُ لا يُقتل بِهِ، ولا يوجد القصاص. قلنا: هذا يُسمَّى النقض؛ لأننا أوْجَدْنَا محلاً آخر وجِد فيه الوصف وهو القتل، ولم يوجد فيه الحُكم وهو وجوب القصاص لوجود مانعٍ وهو الأبوّة.

وقد يكونُ الوصفُ جزءًا من العلة أو شرطًا فيها لا يَسْتَقِل بالحُكم،

ولا يكفيه أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني، فما عثرت فيه على مناسبة فيجب إلغاؤه؛ فإن بين صلاحيَّة ما يدَّعيه علة، أو سلم له ذلك خصمه كفاه ذلك بدون السبر.

وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك.

وبالتالي يكونُ تخلُّف الحُكمِ ليس لكون الوصف لا علاقة لهُ بالعلَّة، وإنما لكونِ الوصفِ جُزءًا من العلة. ولا يلزم من عدمِ استقلال الوَصْفِ بإثبات الحُكم أن يكون ذلك الوصف ليس علَّةً لأنهُ يمكن أن يكون جُزْءَ العلة، فيقول مثلاً: لما قُلنا: العلة في وجوب القصاص القتل، قال: عندنا قاتل، وهذا القاتل لا يُقْتَصُ مِنهُ مع أنهُ قاتل، فهذا دليل على أن القتل ليس علةً لوجوب القصاص.

فنقول: هذا الوصف أو القتل جُزء من العلَّة؛ لأن العلَّة في وجوب القصاص: القتل العمد العدوان، وهُنا وُجِدَ جُزء العلَّة.

كذلك من الطرق التي لا يَصِحُّ بها إبطال كون الأوصاف علّة:

أن يقول: هذا الوصف ليس فيه مُناسبة، فيجب إلغاؤهُ؛ لأن المناسبة قد تخفى على البعض وتَظْهَر لآخرين فلا يصح أن تُبطل عِليّة الوصف لعدم معرفة مُناسبته، فإذا أقام أحد الخصمين الدليل على أَنَّ وَصْفَهُ علة وسَلَّم لهُ الخصم، فيكفي؛ ولذلك لا نَحْتَاج إلى سبرٍ بإبطال عِلِّيَّة الأوصاف الأُخرى. وهُناك خِلاف، فبعض الشافعية يقولون: يكفيه ذلك[1].

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٢٢٤).

وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سواهما ثم أفسد أحدهما علة صاحبه كان ذلك دليلاً على صحة علته، وليس بصحيح؛ فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما.

الثالث في إثبات العلة: أن يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها؛ كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه بعدمها؛ فإنه دليل على صحة العلة العقلية، فالشرعية أولى؛ لأنها أمارة، ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستندًا إلى ذلك الوصف.

هل من طرائق إبطال عِلية الوصف أن يتفق المتناظران على أنَّ الوصف ليس بعلَّة؟

مثال ذلك: اخْتَلَف العُلماء في علة الربا كما تقدَّم، فقال مالك: العِلَّة القُوت. وقال الشافعي: العلة الطُّعم. وقال أحمد: العلَّة الكيلُ والوزن. فتناظر شافعيٌ وحنبلي فقالا: اتَّفَقْنَا على أن العلّة هي إما الكيلُ وإما الطّعمُ، وهذا دليل على أن القُوتَ لَيْسَ بِعِلّة. ثم بعد ذلك يُفسِد المناظر علَّة خصمِهِ، فيقول: هذا دليل على صحَّة عِلَّتي؛ لأنَّ الشافعي لما قال لهُ الحنبلي: القوت ليس بعلَّة لاتفاقي أنا وإياك، وهُناك دليل يَدُلُّ على أن الطُّعم ليس بعلَّة، فسلّم الشافعي بدليله على أن الطعم ليس بعلَّة، لكن هذا لا يُلزِمُهُ أن يقول بأن العِلَّة هي الكيل؛ لأنَّه يقدِر أن يقول: إنَّ وصف المالكي هو علَّة الحُكم، فاتفاق الحَنْبَلِيِّ والشافعي على انحصار العِلَّةِ في الطُّعم والكيل ليس دليلاً على فسَادِ قول المالكي بأن العلّة هي القُوت.

الطريق الثالث من طرائق الاستنباط لإثبات كون الوصف علّة:

الدوران: بأن نجِد وصفًا كُلما وُجِدَ الحُكم وجِد الوصف، وكُلَّما انتفى

ومما يشبه هذا: شهادة الأصول، كقولهم في الخيل: ما لا تجب الزكاة في ذكوره منفردةً لم تجب في الذكور والإناث.

الوصفُ انتفى الحُكم. مثالُ ذلك: عندما كان المشروبُ عصيرًا لا يوجد فيهِ إسكار انتفى التحريم، فلما أَصْبَحَ مُسكرًا أصبح حَرَامًا، فلما عَادَ وأَصْبَحَ خَلاًّ أصبح حلالاً، فَعَلِمْنَا أن وصف التحريم وحُكمه مُرْتَبِط بِوَصْفِ الإِسْكَار وجودًا وعَدَمًا، ولذلك نقول: العلَّة هي الإِسْكَار.

والدَّوَرَان طَرِيق صحيح لإثبات عِلِّيَّة الوصف، وما زال الناس يَسْتَعْمِلونهُ، فنَجِد أن الناس في الأدوية يَعْتَمِدُونَ عَلَى الدَّوَرَان، فيقولون: هذا الدواء نافع للمرض الفُلاني، عرفوا ذلك بتجربته في محال كثيرة، فمَن تناولهُ من المرضى سَلِمَ بإذن الله، ومن لم يَتَنَاوَلْهُ لم يسلم، فدَلَّ هذا على أنَّ هذا الدواء شِفاءٌ بإذن الله من ذلك المرض. فهذا يقال له: دوَران.

ويَدُلُّ على أنَّ الدوران طريقٌ صحيحٌ لإثبات عِلِّيَّة الوصف: أنهُ يغلب على ظَنِّنا أنَّ ذلك الوصف علَّة للحُكم لأَنَّه قد دارَ معهُ، والشريعةُ تُعَوِّل في هذا الباب على ما يغلبُ على الظنون.

* **قوله: ومما يشبهُ هذا** - يعني الدوران - **شهادة الأصول:** بأن يكون هُناك محلٌّ لم يرد فيه حُكم الشرعِ، فنجِدُهُ يُماثل محلاًّ آخر في العديد من الأحكام، فَيَدُل هذا على أن المحل يُناسب المحل الآخر في الحُكمِ المَسْكُوت عنهُ.

مثال ذلك: في زكاة الخيل، فالخيل إذا كانت للتجارة وجبت الزكاةُ فيها بالاتفاق، وإذا كانت للاستعمال والقُنية فلا زكاة فيها على قول الجمهور.

وقال الحنفيةُ: فيه الزكاة؛ لأنهُ من بهيمةِ الأنعام، ولكنهم يرون أن الزكاة لا تجبُ إلا في الإناث منها.

ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة. وقولهم: من صحَّ ظهاره صحَّ طلاقه كالمسلم.

فقال لهم الجمهور: قارنوا بين هذا الأمر - وهو الخيل وبقية الحيوانات - فإن الحيوانات التي وجبت الزكاة في ذكورها وإناثها، تجبُ الزكاةِ في ذكورها وحدها أيضًا، وما لا تجب الزكاة في ذكورها وحدها لا تجب الزكاة في المجموع من الذكور والإناث[1].

مثالُ ذلك: البقر، تجبُ الزكاةُ في ذكورها وإناثها، وتجبُ في القطيع الذي يجتمعُ فيه الذكور والإناث، والأرانب لا تجب الزكاة فيها؛ سواء كانت ذكورًا فقط، أو كانت ذكورًا وإناثًا أو إناثًا فقط، فَدَلّ هذا على ارتباط الحالتين؛ حالة الذكور وحالة الذكورِ والإناث.

فالحنفية يقولون: الخيل إذا كانت ذكورًا فقط فلا زكاة فيها، وإذا كانت مجموعة من الذكور والإناث ففيها الزكاة[2].

نقول: عادة الشريعة أن مَا وَجَبَت الزكاة في ذكورهِ مفردةً، وجبت الزكاة في ذكوره وإناثِهِ، فنَسْتَدِلُّ عليه بطريق مُمَاثِل لِلدَّوَرَان، فكل الحيوانات التي وجبت الزكاةُ في ذكورها وإناثها وجَبَتِ الزَّكَاة في ذكورها مُفردة، وما وجبت الزكاة في ذكورها مُفردة وجَبَت الزكاة في مجموع الذكور والإناث، وما لا فلا، فهكذا الخيل، إذا قلتُم بأن الزكاة لا تجب في ذكورها مُفردة لزِمكم أن تقولوا بأن الزكاة لا تجب في ذكورها وإناثها مُجتمعة.

---

(١) انظر التمهيد (٢٨/٤)، روضة الناظر (٢٣٠/٢).

(٢) انظر تيسير التحرير (٣١٧/٣)، شرح التلويح على التوضيح (١٤١/٢)، كشف الأسرار (٣٥٤/٣)، التقرير والتحبير (١٥٣/٣).

ولا يكفيه أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني، فما عثرت فيه على مناسبة فيجب إلغاؤه؛ فإن بين صلاحيَّة ما يدَّعيه علة، أو سلم له ذلك خصمه كفاه ذلك بدون السبر.

وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك.

مثال آخر: مسالة ظهارِ الذميِّ: اختلف العلماء في ظهار الذميِّ: هل يصحُّ وبالتالي تجب عليه الكفارة المغلَّظة أو لا؟ فقال طائفة: يصحُّ ظهارُهُ، وذلك أن الظهار يُماثل الطلاق، وكل مَنْ صَحَّ طلاقه صحَّ ظهاره، وكل من لا يصحُّ طلاقُهُ لا يَصِحُّ ظهارُهُ.

من أمثلة ذلك: المجنون، فلا يصح طلاقه ولا يصح ظِهارهُ، أما العاقل المسلم يصح طلاقه فيصحُّ ظهارُهُ، فهكذا الذمي كما أنه صح طلاقهُ ينبغي أن يصح ظِهارُهُ؛ لأن عندنا أصولًا كثيرة تَدُلُّ على ارتباط الظِّهار بالطلاق[1].

هل شهادة الأصول طريق صحيح لإثباتِ الأحْكَام؟

قال القاضي أبو يعلى وبعض الشافعيَّة: نعم، هو طريقٌ صَحِيح لإثباتِ الأحكام؛ لأنهُ يُماثل مسلكَ الدوران، ولأنهُ يغلب على الظنِّ ثبوت الحُكم عنده[2]. وهناك بعض العُلماء قال بأن شهادة الأصول لا يصحُّ أن نتمسك بها، ولا نُثبِت الأحكامَ على وفقِها، لِعَدَمِ وُجُودِ الدليل على اعتبار ذلك الوَصْف[3]. ولعل قَوْلَ الجمهور أرْجَح في هَذِهِ المَسْأَلَة.

---

(١) انظر: التمهيد (٤/٢٨)، روضة الناظر (٢/٢٣١).

(٢) انظر: العدة (٥/١٤٣٥)، روضة الناظر (٢/٢٣١)، شرح مختصر الروضة (٣/٤١٧)، شرح اللمع للشيرازي (٢/٨٦٢).

(٣) انظر: التمهيد (٤/٢٧ - ٢٨)، روضة الناظر (٢/٢٣١)، شرح مختصر الروضة (٣/٤١٧)، التحبير شرح التحرير (٧/٣٤٤٢)، تيسير التحرير (٣/٣١٦).

فصلٌ:

فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد؛ إذ لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض. وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة؛ لجواز وجود غيره.

ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دليلاً على الصحة كسلامة شهادة المجهول من جارح غير الجهالة، لم تقبل شهادته.

---

* **قوله: فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها:** هذا طريقٌ آخر من الطُرُق التي يستنبط بعضهم كون الوصف علّة وهو: الاطراد، بعض العُلماء قال: الاطراد طريق صحيح للتعليل ومعرفة أن الوصف علة، وبعضهم قال: ليس طريقًا صحيحًا.

والمرادُ بالاطِّراد: أن نجد الحُكم يثبُت كلما وجِدت العلَّة. والفرق بين الاطراد والدوران: أن الاطراد في الوجودِ فقط، والدوران في الوجودِ والعدم، فالدَّوران اطرادٌ وانعكاسٌ، بخلاف الطَّرْد فهو في الوجودِ فقط.

وينبغي أن نُفرِّق بين القياسِ الطردي وهو الذي يكون حُكْم الأصل موافقًا لحكم الفرع، في مُقابَلَةِ قِيَاس العكس، وبين الوصف الطردي، وهو الوصف غَيْر المؤثر، وبين اشْتِرَاط الاطراد، حيث يُشترط في العلّة أن تكون مُطردة بحيث يوجد الحُكْم بوجودِ الوصفِ ولا تنتقِض العلّة.

ومسلك الاطراد وهو هُنا: قياس الطَّرد صحيح، والوصف الطردي لا يصح أن يُبنى عليه الحُكم، واشتراط الاطراد للعلة اشتراطٌ صحيح. ومسلك الطَّرد ليس مسلكًا صحيحًا على الراجحِ من أقوال أهل العلم، ولذا قال المؤلف: أمَّا الدلالة على صحَّة العلة باطِّرَادها فقط بدون انعكاسٍ ففاسدٌ لا

فكذا هنا لا يكتفي للصحة بانتفاء المفسد.

فنصب العلة مذهبًا يفتقر إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكتفى في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له وكذلك العلة.

واقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة، فقد يلازم الخمر لون وطعم ورائحة يقترن به التحريم ويطرد وينعكس وليس بعلة.

يَصِحُّ بناء الحكمِ عليه ؛ إذْ لا معنى للاطِّراد ، إلا أنَّ الوصف سالمٌ عن مُفسدٍ آخرَ ؛ لأنَّ الاطراد شَرْطٌ من شروط العلَّة ، ووجودُ أحدِ الشروط لا يلزَم منهُ أن يوجد المشروط ، فالطهارة شرط للصلاة فوجود الطهارة لا يلزم منه أنَّ الصَّلاة قد وُجِدَت ، وهكذا الاطِّراد شرطٌ للعلَّة ، لكن إذا وُجِدَ أحد الشروط لا يلزم منهُ أن يوجد المشروط لأنَّه قد يتخلَّف شرطٌ آخر أو يوجد مانع. ولذلك إذا سلِم الوَصْف من النقض ، فهذا ليس دليلاً على كون ذلك الوصف عِلَّةً ؛ لأنه وجِد شرط واحد وانتفَى أحدُ الموانع ، والنَّقْض لا يعني ثبوت كونِ الوصفِ علَّة ، بل لا بدَّ لإثبات كونِ الوصف مِنْ وُجُود دليل يدلُّ على عِلِّيَّة الوصف ، ولو سلَّمنا أنَّ العلة قد خَلَتْ مِنَ الموانع الأُخرى فهذا ليس دليلاً على أنَّ الوصف علَّةٌ ، فلا بدَّ من وجود دليلٍ ، وبالتَّالي لا يكون الاطِّرَاد طريقًا لإثبات كون الوصفِ علَّةً.

* **قوله : واقتران الحكم بالوصفِ المطَّرد ليس دليلاً على أنَّ ذلك الوصفَ علَّة :** وذلك أنَّنا نجد أنَّ الحُكم يَرْتَبِط بأوصاف ليست بعلَّة ، ومثالُهُ في الخمر ، فَرَائِحَة الخمر تُلازم الخمر ، ومع ذلك لَيْسَت العلَّة هي الرائحة وإنما هي الإسكار ، فالوصف مُطرد ومع ذلك لا يصح تعليل الحُكم بِهِ.

وللمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل، ولو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها لم يصحَّ.

فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد. قلنا: بل دليل الفساد انتفاء المصحح، ولا فرق بين الكلامين.

*** قوله: وللمُعترض في إفسادِهِ المُعارضة بوصفٍ مُطرد يختص بالأصل:**

يعني: قد يكون هُناك وصف مُطَّرِد، فنُثبت أنهُ ليس بعلَّة لوجود وصفٍ آخر غير مُطَّرِدٍ، فَإِنْ قِيل: دليل صحَّة التعليل بذلك الوصف المطَّرد وهو عدم وجود مُفسدٍ آخر، قلنا: عدم وجود المفسد ليس طريقًا للتعليل، بل لا بدَّ مِنْ وجود دليل؛ ولذلك قد يقول قائل: دليل الفساد عدمُ وجود الدليل الدَّال على أنَّ الوصفَ علَّة.

فصلٌ:

متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدةٌ مساويةٌ للمصلحة أو راجحة عليها، فقيل: تنتفي المناسبة؛ لعدم الفائدة مع التساوي، وكثرة الضرر مع الرجحان فلا يكون مناسبًا؛ لأنه لو عرض على العقول السليمة لم تتلقَّه بالقبول.

في حكم العلة إذا استلزمت مفسدة:

* **قوله: متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدةٌ مساويةٌ للمصلحة أو راجحة عليها ذكر:** هذه مسألة مُتعلِّقة بالمناسبة، وهي أنَّ بعض الأوصاف يكون فيهِ مفسدة وفيه مصلحة، فإذا كانت المصلحة راجِحةً عُلِّل بها، وإذا كانت المَصْلَحَة مَرْجُوحة والمفْسَدَةُ هي الراجحة فهل هذا يدلُّ على انتفاءِ المناسبة لكون المصلحةِ مرجوحة بالنِّسبةِ للمفسدة؟

هناك قولان لأهل العلم؛ منهم من يقول: رُجحان المفسدةِ على المصلحة ينفي مُناسبةَ الوصف للحُكْم؛ لأنَّ الشارع يُراعي الجَانِب الأعلى، وما مِنْ وصفٍ إلا وفيه مصلحةٌ ومفسدة، والشارع يُرَاعِي الأعلى منهما.

فقيل: تنتفي المناسبة لعدم الفائدة مع التساوي بين المَصْلَحَةِ والمفسدة، أو عند وجود كثرة الضرر مع الرجحانِ فلا يكونُ مُناسبًا، ويَدُلُّ على ذلك أن العُقُولَ السَّلِيمَة لا تُعلِّق الأحكام بأوصافٍ مفسدتُها أعْلَى من مصلحتها(١).

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٢٣٦)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٢١)، الإحكام للآمدي (٣/٢٧٦)، نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٣/٧٩٣).

وليس بصحيحٍ؛ فإن المناسب المتضمن للمصلحة وهي أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض، كقول العاقل: لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر.

قال الله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ﴾ [البقرة:٢١٩].

ثم لو قدَّرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة، فبتقدير رجحانها: يكون الحكم معقولاً.

وبتقدير عدمه: يكون تعبدًا، وهو أبعد وأندر، فيكون احتمال الرُّجحان أظهر.

واختار المؤلف القَوْلَ الآخر وهو أن الوصف لا تَنْخَرِم مُناسبتُهُ بكونِ مصلحتِهِ مُسَاوِيَة لِمَفْسَدَتِهِ، أو لكونِ مصلحتِهِ مرجوحة على مفسدتِهِ، لأن هذا الوَصْف قد تضمن مصلحة حقيقيَّة، وبالتَّالِي يَقُول بِأَنَّنَا نُثبت وجود المصلحة فيه، واستدل بقوله تعالى عن الخمر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فأثبت المصلحة فيه مع كونها مَرْجُوحة بالنسبةِ لِلْمَفْسَدة.

والذي يظهر القول الأول؛ وذلك لأنهُ ما من محل إلا وفيه مصلحةٌ ومفسدة، والحكمُ للراجح، لكن قَدْ يَتَغَيّر حُكمُ محلٍّ لرُجحان مصلحتِهِ التي كانت مرجوحة في الزمان الأول.

فصلٌ: في قياس الشبه:

واختلف في تفسيره، وفي كونه حجَّة.

قال القاضي يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين أصلين: حاظر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر، نحو أن يشبه المبيح في ثلاثة أوصاف، ويشبه الحاظر في أربعة، فنلحقه بأشبههما به.

كقول من لم يملّك العبد: حيوان يجوز بيعه، ورهنه وهبته وإجارته وإرثه أشبه الدابة.

---

* **قوله: في قياس الشبه:** عقد المؤلف هذا الفصل في قياس الشبه، **قال: واختلف في تفسيره:** أي: فسَّر بتفسيرات مُختلفة:

التفسير الأول: يُسميه بعضهم قياس غَلَبَة الأشباه، بأن يوجد محل يحتاج لحُكمِه يُشبه أحد المحالِّ في أحكام كثيرة ويُشبهُ محلاًّ آخر في أحكام كثيرة، فنتردد في إلْحَاق أيِّهما، ثم نلحقه بالأكثر شبهًا. مثالُ ذلك: الخيل يَتَرَدَّد بين الحمار والجمل، فبينهُما شَبَه في كثير من الأشياء، فيُشبه الجمل في أشياء كثيرة، ويُشبه الحمار في أشياء كثيرة، فإذا جاءتنا مثلاً مسألة الأكل: أنلحقه بالحمار أو نلحقُهُ بالجمل؟ فإننا ننظر للأكثر شبهًا، أي: للأوصاف التي يُشبهها أكثر فنُلْحقُهُ بِهِ.

مثالٌ آخر: الورق النقدي: نُلحِقُهُ بعروض التجارة أو نلحِقُهُ بالذهب والفضة؟

ومثَّل المؤلف لهذا بمسألة وقع فيها الخلاف، وهي: هل يملك العبد - والمُراد بالعبد المملوك - ذمَّة يتمكن بها من الملك بإذن سيده أو لا؟

بعض العُلماء قال: المملوكُ لا يملك ولو ملَّكهُ سيده، وبعض العلماء قال: المملوك يملك إذا أَذِنَ له السيد في التملُّك؛ فإذا أذِن له السيِّد في التملُّك

ومن ملّكه قال: يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف، أشبه الحر. فيلحق بما هو أكثرهما شبهًا.

وقيل: الشبه: الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة.

فملك، فباعهُ السيد هل يَدْخُل في البيع ما ملكَه المملوك، أو نقول المملوك لا يملك وبالتالي لا يدخل؟

هذا المملوك يَتَرَدَّد بَيْنَ الحُرِّ وبين البهيمة؛ فإن نظرنا إلى شبهه بالحُرِّ من جهةِ تكليفه بالصلاة ومن جهة تكليفه بستر عورته، ومن جهة هيأته وشكله، فنقول: يملك.

وإن قُلنا بأنهُ يُشبهُ الحيوان لكونِهِ يُباع ويُرْهَن ويُوهب ويُؤَجَّر ويورَث، فنقول: لا يملك؛ لأنَّ الحيوانات لا تملك، فيأتي مُجتهد ويرى المملوك أكثر شبهًا بالحُرِّ فيُمكِّنُهُ من التملُّك، أو هو أكثر شبهًا من الحيوان، وبالتالي يَمْنَعُهُ من التملُّك.

المعنى الثاني من معاني قياس الشَّبه: الجمع بين الأصل والفرع بِوَصْف لا عَلاقة لهُ بالمُناسبة بأوصاف طرديّة شبهية.

مثالُ ذلك: اختلف العُلماء في مسألة مَسِّ الذكر، هل ينقض الوضوء؟

فقالت طائفة: ينقضُ الوضوء كما هو مذهب الجمهور.

وقال الحنفية: لا ينقُضُ الوضوء، فلو مسَّ رجل الفأس لا ينتقض وضوءُهُ، فكذلك إذا مسَّ الذكر، والجامع بينهما: كلاهما آله حرث[1].

---

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (١/٣٣)، منح الجليل (١/١١١)، روضة الطالبين (١/٧٥)، الإنصاف (١/٢٠٢).

والأوصاف ثلاثة أقسام:

قسم يعلم اشتماله على المناسبة، كالشِّدَّة في الخمر.

وقسم لا يتوهَّم فيه مناسبة أصلًا، كالطُّول والقصر.

فهذا الوصف - آلة حرث - وصفٌ شبهي، لا أثر لهُ في الحُكم، فهذا يُقال له: قياس شبه، فالجمع بين الأصل والفرع بوصف لا مدخل لهُ في الحُكم وَصْف شبهي.

لو قال قائل: البغل يُشبِهُ الخيل في الصورة الظاهرة فلا يجوز أن أُلحِقهُ بِهِ؛ لأن الشبه الظاهر لا يُرتَّب عليه الحُكم، وإنما يرتب الحُكم على الأوصاف التي لها تأثير في الحُكم، ولذلك قد نجد أشياء بينها شبه في الصورة الظاهرة ويختلف حُكمُها، مثل المني والمَذي والبَوْل.

وبالتالي قَسَّم المؤلف الأوصاف إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أوصاف مُناسبة: وهي التي يحصل من ترتيب الحُكم عليها مصلحة. وسبق ذكر المُناسبة وأقسامها وأحكامها.

القسم الثاني: أوصاف طرديّة، بناء القياس عليها يجعلهُ قياسًا شبهيًّا، ومن أمثلتها: الطول، والقِصَر، والصورة الظاهرة. فلو قال قائل: اختلف العُلماء في مسألة الوضوء بالخلِّ، فالجمهور يمنعونه(١)، والحنفية يجيزونه(٢)، فلو قال واحد من الجمهور: نقيسُ الخلَّ على السمن، فالسمن بالاتفاق لا يجوز

---

(١) انظر: المجموع شرح المهذب للنووي (١/٩٦)، كشاف القناع (١/٣١).

(٢) الحنفية لا يجيزون الوضوء بالخل ولا إزالة النجاسة به، وهناك قول عن أبي حنيفة وأبي يوسف بجواز إزالة النجاسة به، لكن لا يجيز أحد من الحنفية الوضوء بالخل.

وقسمٌ بين القسمين الأولين يتوهم اشتماله على المصلحة، ويظن أنه مظنتها من غير اطلاع على عين المصلحة، مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام، كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه ممسوحًا، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بوصف كونه أصلاً في الطهارة، فهذا قياس شبه.

الوضوء به، والجامع: مائعٌ لا تجري فيه السُّفن، ولا تُبنى عليه القناطر، وبالتالي يُلحق بِهِ! فنقول: عدم جريان السفن وبناء القناطر لا مدخل لهُ في حُكم الوضوء، ولذلك فبناء الحُكم عليه بناءٌ على وصف شبهي غير مُناسب، فيكون هذا قياس شبه.

القسم الثالث: تكون الأوصاف مُشتملة على المُناسبة، سواء كانت دليلاً عليها أو سببًا لها، أو أثرًا لها. قال المؤلف: (**وقسمٌ يُتَوَهَّمُ اشتمالُهُ على المَصْلَحَة، ويُظن أنَّهُ مظنَّة للمَصْلَحَة، من غير إطلاعٍ على عَيْنِ المَصْلَحَة، مع كوننا قد عهدنا من الشارع أنهُ يعتبر هذا الوصف في بعضِ الأحكام**).

ومَثَّل لَهُ بمسألة مسح الرأس؛ فإن الجمهور يقولون: يُكْتَفى بمسحه مرةً واحدة، والشافعية يقولون: يُمسح ثلاث مرّات. فالجمهور رأوا قياس مسح الرأس على الخُفِّ، فالخُفُّ لا يُمسح إلا مرةً واحدة فكذلك الرأسُ[1]. فالأصل: الخُف، والفرع: الرأس، والحُكم: الاكتفاء بمسحة واحدة، والعلّة: ممْسُوح، فكَوْنُهُ ممسوحًا هذا ليس بِوَصْف مُناسب، لكنهُ مُشْتَمِل على المناسبة،

---

(١) انظر روضة الناظر (٢/٢٤٣)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٢٨ - ٤٢٩).

واختلفت الرواية عن الإمام أحمد في قياس الشبه؛ فروي أنه صحيح، وروي أنه غير صحيح، اختارها القاضي. وللشافعي قولان كالروايتين.

وجه كونه حجة: أنه يثير ظنًّا غالبًا فيجب أن يكون متبعًا كالمناسب.

فيأتينا الشافِعِيُّ ويقول: أقيس الرأس على غسل اليدين وغسل الوجه، في كونِهِ يُشْرَع غسلُهُ ثلاثًا؛ لأَنَّ مَسْحَ الرأس طَهَارة أصْلِيَّة تُماثل غسْل اليدين وغسل الوجه، فيُمْسَح ثلاثَ مرات. بخلاف مسح الخُفِّ فإنَّهُ ليس هو الأصل وإنما هو بدل، فهذا يُسمى قياس شبه أيضًا؛ وذلك لأنهُ لم يُجمع بوصف طردي ولا بوصف مُناسب وإنما بوصف مُشتمل على المُناسبة، ومَنِ احْتَجّ به قال: يُثير غَلَبَة ظَنّ، ومن لم يحتجّ به ألحقهُ بالْوَصْفِ الطردي.

فصلٌ: في قياس الدلالة:

وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة، ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهرًا.

كقولنا: جاز تزويج البكر ساكتة، فجاز ساخطة كالصغيرة، فإباحة تزويجها مع السكوت دليل على عدم اعتبار رضاها؛ إذ لو اعتبر لاعتبر دليله، وهو النطق.

وإذا لم يعتبر رضاها أبيح تزويجها حال السخط.

---

* **قوله: قياس الدلالة:** المراد بالدلالة: الاستدلال بأثر الشيء عليهِ، مثالُ ذلك: إذا وُجِدَ دُخان دل ذلك على وجود نار، ووجود الكون دليل على وجود الخالق، ووجود الكون حَادِث بِخِلاف وجود الخالق فَهُوَ أَزَلِيٌّ فهذا دِلالة. فيكون الدليل مُتأخرًا على المدلول، فهكذا في القياس، فالأصل أن القياس يُبْنَى على العلّة التي تكون سابقة، لكن أحيانًا نستدل بأثر العلّة على وجود القياس، وأثر العلّة مُتأخر.

* **قوله: وهو أن يُجمعَ بين الفرع والأصل بدليل العلّة:** أي بأثر العلّة ولازِمِها، ليُسْتَدَلّ بكونِهما قد اشتركا في دليل العلّة على أنهُما قد اشْتَرَكَا في العِلَّة، وإذا اشتركا في العلّة فإنهُما يشتركان في الحُكمِ.

* **قوله: كقولنا: جاز تزويج البكر ساكتة فجاز ساخطةً كالصغيرة:** هذا مثال لقياس الدلالة، فالأصل: الصغيرة، والفرع: البكر، والحُكم: جاز تزويجُها ساخطة، العلّة: جاز تزويجها ساكتةً، فإباحةُ تَزْوِيجها مع السكوت دَلِيل على أننا لم نعتبر رضاها، وإذا لم نعتبر رضاها فنُزَوِّجُها وهي ساخطة؛ إذ لو اعْتَبَرْنا الرضا لاعتبرنا النُّطق، ولما لم نعتبر النطق دَلَّ هذا على أننا لم نعتبر

وكذا لا يجبر العبد على إبقاء النكاح، فلا يجبر على ابتدائه كالحر.

الرضا، وبالتالي يجوزُ لنا أن نزوجها وهي ساخطةٌ.

الشافعيّة والحنابلة يقولون بأن البكر يجوزُ إجبارُها وتزويجُها وهي ساخطة، خلافًا للمالكية والحنفيّة[١]، وقول المالكية والحنفية أَقْوَى في هذه المسألة.

*** قوله: وكذا لا يجبر العبد على إبقاء النكاح، فلا يجبر على ابتدائه كالحر:** هذا مثالٌ آخر ذكرهُ المؤلفُ: لو قال العبد: أنا أُريد أن أُطلِّق زوجتي. فقال السيدُ: لا أسمح لك بطلاق زَوْجَتِكَ.

فَنَقُول بأن العبد لا يُجْبر ويجوز لهُ أن يُطلِّق ولو مَنَعَهُ السيد، هذا في الطلاق.

أما في النكاح، فلو قال السيد لعبده: تزوَّج. قال العبد: لا أُرِيدُ أن أَتزَوّج. فهل يجوزُ للسيِّدِ أن يُجبرَ عبدهُ على الزواج؟

هُنا وقع اختلاف؛ فقالت طائفة: لا يُجْبَرُ العبد على النكاح. واستدلوا بقياسِهِ على الحُر، فالأصل: الحُر، والفرع: المملوك، والحُكم: لا يُجبرُ على ابتداء الزواج، والعلة: أنه لا يُجْبَر على إبقاء الزواج. والجامع أن هذا أمر مُتأخر على الزواجِ، استدل بِهِ على أن السيد لا يَمْلِك حق الإجبار، فاستدل بالأمر المتَأَخِّر على وجود الشيء المتَقَدِّم.

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٢٤٧)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٣٧).

بابٌ: أركان القياس:

وهي أربعة: أصل، وفرع، وعلة، وحكم.

---

* **قوله: باب أركان القياس:** المُراد بأركانِ القياس: أجزاؤه التي هي قسمٌ منه لا يوجد إلا بوجودها، ويتركبُ القياس منها.

وأركان القياس أربعة:

الركن الأول: الأصل: وهو المحل الذي ورد الدليل بحُكمه، كالخمر ورد الدليلُ بتحريمها.

الركن الثاني: الفرع: وهو المحل الذي لم يرد فيه دليل فنُلحِقُهُ بما فيه دليل، كطريقِ علل الأحكام.

الركن الثالث: العلّة: والمرادُ بالعلّة: الوَصْف الظاهر المُنضبط الذي عَلَّق الشَّرْعُ أحكامهُ عليه، بحيثُ إذا وُجِدَ هذا الوصف وُجِدَ الحُكم.

الركن الرابع: الحُكم: وتقدم أن الحُكم: خطاب الشارع المتعلقُ بأفعال المُكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وعلى ذلك فالمُراد بالحُكم هُنا: الأحكام الشرعية فقط التي هي ركنُ القياس؛ سواء كان ثبوتها بالكتاب أو بالسُّنة، وسواء كانت من الإيجاب أو التحريم أو الندب.

ثم بدأ المؤلف بِتَفَاصِيل شروط كل قِسْمٍ مِن أقسام أركان القياس، وقبل البدء ببيان أركان القياس وشروطه نُمثِّل بمثال فيه أركان القياس، ومن هذه الأمثلة المشهورة: قياس النبيذ على الخمر في تحريمِ شُربِهِ للإسكار، فالأصل: الخمر، والفرع: النبيذ، والعلَّة: الإسكار، والحُكم: التحريم.

فللأصل شرطان:

أحدهما: أن يكون ثابتًا بنص أو اتفاق من الخصمين.

فإن كان مختلفًا فيه ولا نصَّ فيه لم يصح التمسك به؛ لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس.

وأما أركان القياس وشروطه على التفصيل:

الركن الأول: الأصل: ويُشترطُ فيه شرطان:

الشرط الأول: أن يكون ثابتًا، فإن كان حُكم الأصل غير ثابت لم يَصِحّ أن تَبْنِيَ عليه القياس.

وثبوتُ الأصل يمكن أن يكون بأحد أربعة طُرُق:

الطريق الأول: أن يثبُت الأصل بِوَاسِطَة النص: ومَثَّلْنا له بمسألة تحريم النبيذ قياسًا على الخمرِ، فحكم الأصل ثابت، والدليل: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [البقرة: ٩٠]، وحديث: «**مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا، ثُمَّ لَمْ يَتُبْ مِنْهَا، حُرِمَهَا فِي الآخِرَةِ**»(١). فثبت الأصلُ هُنا بواسطة النص. قال المؤلف: (**فإذا كان الأصلُ مُختلفًا في حُكمِهِ ولا نص فيه لم يصحّ التمسك به**)؛ لأن الأصل لم يثبُت هنا، فإذا لم يثبُت الأصل كان مُماثلاً للفرع في عَدَمِ الثبوت، ولذلك ليس أحدُهُما أولى من الآخر بأن يكون هو الأصل.

الطريق الثاني: أن يثبُت الأصل بِوَاسِطَة الإجماع: فإذا أجمعت الأُمّة على حُكم في محل، فجاز أن يكون أصلاً يُقَاسُ عَلَيهِ، مثال ذلك: يجري الربا في الذَّهَب والفضة بالإجماع، وتجبُ الزكاة في الذهب والفضة بالإجماع،

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٥٧٥) ومسلم (٢٠٠٣).

وقال بعض أصحابنا: يجوز القياس على ما ثبت بالقياس؛ لأنه لما ثبت بالقياس صار أصلاً في نفسه، فجاز القياس عليه كالمنصوص عليه.

ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان؛ فإنه لا يعتبر أن يكون متفقًا عليه بين الأمة بل بين الخصمين.

فأقيس عليه الوَرَقَ النقدي، فالأصل هُنا ثابت بالإجماع، ففيه نص.

الطريق الثالث: اتفاق الخصمين: فإذا اتفق الخَصْمَان على حُكمٍ في محلّ جَازَ أن يُقاس عليه؛ لأن الأصل قد ثبت.

الطّرِيق الرابع: القياس: فهل يَصِحُّ أن نُثبت الأصل بواسطة القياس؟ مثالُ ذلك: هل يجري الربا في البطيخ قياسًا على الأرُزِّ، فبما أن الأَرُز يجري فيه الربا فكذلك البطيخ. قلنا: الأصل وهو الأَرُز فمن أين ثبت فيه تحريمُ الربا؟ فيقال بالقياسِ على البُرِّ الذي ورد في الحديث.

حكى المؤلف هُنا خلافًا في كون الأصل قد ثَبتَ بِدَلِيل القياس، كما مَثَّلنا بالبطيخ الذي قسناهُ على الأَرُزِّ الذي قسناه على البُرِّ، فهل يصحُّ أن يكون الأصل في القياس ثابتًا بالقياس؟

الجمهور قالوا: لا؛ لأن القياسين إن كانت علتُهُما واحدة، فلنُلحق الفَرْع الثاني بالأصل الأول ولا نحتاج إلى التطويل بذكر الأرز، وإن كانت العلّةُ مُختلفة في القياسين لم يَصِحّ القياس.

وحكى المؤلف هُنا عن بعض أصحابه بأنهُ يجوزُ القياس على ما ثَبَتَ بالقياس؛ لأن القياس من أدلّة الشرع، فإذا ثَبتَ بالقياس كان أصلاً يُمْكِن أن يُستند عليه كما لو كان منصوصًا عليه.

واستشكل المؤلف هذا، قال: (**فإنهُ لا يُعتبر**)، أي: لا يُشترط أن يكونَ

وقال قوم: شرطه اتفاق الأمة عليه؛ لأن المختلف فيه يمكن الخصم تعليله بوصف يخصه.

فإن ساعده المستدل على ذلك بطل الإلحاق، وإلا فله منع الحكم. كقولنا: العبد منقوص بالرق، فلا يقتل به الحر كالمكاتب. فيقول المخالف: العلة في المكاتب: عدم معرفة مستحق الدم الوارث أم السيد؟

حُكم الأصلِ مُجمعًا عليه بين الأُمّة، بل يَكْفِي أن يكون مُتفقًا عليه بين الخصمين.

وقال قوم: شَرْطُ صحة القياس أن يكون أصلُ القياس مُتفقًا عَلَيْهِ، ولا يَكْفِي اتفاق الخصمين، بل لا بُدَّ من اتفاق جميع الأمة؛ فالمسألة فيها اختلاف، يُمكن للخصمِ أن يُعلل الأصل بوصفٍ يختصُّ بِهِ، وبالتالي لا يَصِحُّ أن يُقَاسَ عليهِ، فإن سَاعَدَهُ المُستَدِل على ذلك ووافقه على أن العلّة غير ذلك الوصف بطل الإلحاق، وبَطَلَ القياس، فإن لم يُوَافِقْهُ على أنَّ الوَصْفَ الآخر هو العلّة فإنهُ يُمكن أن يمنع حكم الأصل، وهذا يسمونهُ قياسًا مُركبَ الأصل، لأنه في المرّة الأولى كان يقول: الأصل حُكمُهُ كذا، فلما لم يوافقهُ على العلّة مَنَع حُكم الأصل.

ومثَّل لهُ المؤلف بمسألة: هل يُقتل الحُرُّ بالمملوك أو لا؟ فالجمهور يقولون: لا يُقتل الحُرّ بالمملوك[1]، والحنفية يقولون: يُقتلُ به[2].

---

(١) انظر شرح مختصر خليل للخرشي (٨/ ٣)، منح الجليل (٩/٥)، روضة الطالبين (١١/٢٥٤)، المغني لابن قدامة (٨/٢٧٨)، الإنصاف (٩/٤٦٩).

(٢) انظر المبسوط للسرخسي (٢٦/١٢٩)، حاشية ابن عابدين (٦/٥٣٣).

فإن سلمتم ذلك انقطع القياس، وإلا منعنا الحكم في المكاتب، فذهب الأصل من أيديكم.

وهذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلّد، فليس له منع حكم ثبت مذهبًا لإمامه لعجزه عن تقريره، واحتمال كون إمامه لم يثبت الحكم في الفرع؛ لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط، فلا يجوز له منع حكم ثبت يقينًا، بناءً على فساد مأخذه احتمالاً.

واستدل واحد من الجمهور فقال: العبدُ منقوصٌ بالرق، فالعبد مملوك ناقص؛ فلا يُقتل بِهِ الحُرّ كالمُكاتب، فإن الحَنَفِيّة يوافقون في أن الحُرَّ إذا قَتَلَ مُكاتبًا فلا قِصاص عليه، فيقول المُخالف: العلّةُ في المُكاتب ليست هي النُقصان، وإنما لأنهُ لا يُعْرَف من هو المُستحق للدم: هل هُوَ الوارث أم السيّد؟ فإن سلمتُم أن العلّة هي الوصف الآخر بَطَلَ القياس؛ لأن المملوك يُعْلَمُ مَنْ هُو المُسْتَحِقُّ لدمِهِ وهو السيّد، وإن كنتم تمنعون من هذا في المُكاتب، فحينئذٍ نمنع الحُكم في المُكاتب ونقول: الحُرُّ يُقتل بالمُكاتب، وبالتالي يذهب الأصل الذي استندتم إليه من أيديكم. وسمّيناهُ مُركّب الأصل؛ لأنه كان يقول في الزمان الأول بأن حُكم الأصلِ كذا، ثم خالفهُ وجَعَلَ حكمهُ شيئًا آخر، ومعنى التركيب: الجمع بين شيئين في محلٍّ واحد، لا يحتمل إلا أحدهما.

قالوا: ولا تصحُّ هذه الطريقة - التركيب في الأصل - لوجهين:

الوجه الأول: أن المُناظر إنما جاء في المُناظرة ليُقَرِّرَ مَذْهب إمامه لا ليُقَرِّر مذهب نفسه، وبذلك لا يَصِحُّ لهُ أن يمنع حُكمًا قد ثبت مذهبًا لإمامِهِ، فكونُهُ عجز عن تقرير الدليل لا يحق لهُ أن يعود على مذهب إمامه بالإبطال، وكون

والثاني: أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام؛ لندرة القواطع، وقلة مثل هذا القياس.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم معقول المعنى؛ ليمكن تعديه، وما لا يعقل معناه: كعدد الركعات، وأوقات الصلوات لا يمكن تعدِّيه.

إمامِهِ يحتمل أنه لم يُثبت الحُكم في الفرع لوجود مانع، قد يقول بأن مسألة المُكاتب امتنع الحُكم فيها وهو القصاص لوجود مانع أو لفوات شرط، وليس لِعَدَمِ وُجُود العلَّة، فلا يَجُوز منع حُكْم ثَبَتَ يَقِينًا، وعرفنا أنه مِنْ مذهب إمامه بناءً على أننا لم نعرِف مأخذه ولم نتيقن من صحته.

الوجه الثاني: أن يُقال بأن المَسَائل الإجماعية قليلة، ولو حصرنا القياس في مسائل الإجماع لأدى ذلك إلى عدم التمكُّن من استعمال القياس، وأدّى إلى خلوِّ كثيرٍ من الوقائع من الأحكام؛ لقلّة الأقيسة التي تُبْنَى على حُكْمٍ مُجمعٍ عليه.

الشرط الثاني من شروط الأصل: أن يكون الأصل مَعْقُول المعنى، ليُمكن أن نُعدِّيَهُ، أما إذا لم نعرف معناه فلا يصح أن نقيس عليه، فأكل لحم الجزور يَنْقُضُ الوضوء، ولا نعرف المعنى في ذلك، وبذلك لا يصح القياس عليه. ومثلُهُ عدد الركعات، فَلَوْ قيل: صلاةُ المغرب ثلاث ركعات بعد غروب الشمس، وصلاة الضُحى بعد طلوع الشمس، فينبغي أن نجعلها ثلاثًا، فنقول: كونها ثلاثًا هذا غير معقول المعنى، وبذلك لا يَصِحُّ لنا أن نُثبت القياس هُنا.

ومثل ما لا يُعقل معناه: أوقات الصلوات، فهذا لا يُمكن تعديته، ولو قال في أوله: **(وما لا يُعقلُ معناه)** كان أحسن مما لا يُمكن.

الركن الثاني: الحكم، وله شرطان:

أحدهما: أن يكون حكم الفرع مساويًا لحكم الأصل، كقياس البيع على النكاح في الصحة، والزنا على الشرب في التحريم؛ فإن حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقاتها؛ فإن كان مخالفًا لم يصحَّ قياسه عليه، ولأن القياس تعدية الحكم بتعدي علته، فإذا ثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن تعدية بل ابتداء حكمٍ.

الثاني: أن يكون الحكم شرعيًّا.

الرُكنُ الثاني: الحُكم: ولهُ شرطان:

الشرط الأول: المساواة بين حُكم الأصلِ والفرع، فلا يَصِحّ أن تقيسَ المندوب على الواجب، فلو قال قائل: الدخول بالرِّجل اليُمنى في المسجد مندوبًا إليه تكريمًا للمسجد، فيكونُ الدخولُ للكعبةِ باليُمنى واجبًا؛ لأن الكعبةَ أشرف، فهذا قياس غير صحيح لعدم المساواة بين الأصل والفرع في الحُكم. مثَّل لهُ بقياس البيع على النكاح في الصحّة، والزنا على الشُّرب في التحريم، وهذا مِثال ينطبق عليه الشَّرْط، قال: (**فإن حقائق هذه الأحكام** - وهي الصحَّة والتحريم - **لا تختلف باختلاف مُتعلّقات المحل الذي تقع فيه**).

* **قوله: فإن كان مُخالفًا:** أي: إذا كان حُكم الأصل يُخالف حُكم الفرع، فإنهُ لا يصح أن يُقاس عليهِ؛ لأن القياس تعدية الحُكم بنفسه، أما إذا عُدِّيَ أكْثَر منه أو أقل، فلا يكون من أثر القياس، فإذا ثبت في الفرع غير حُكم الأصل لم يكُن تعديةً بل يكون ابتداءَ حُكْم، ولا يكون قياسًا.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم شرعيًّا: أي: يكون إما تكليفيًّا أو وضعيًّا على ما تقدَّم.

فإن كان عقليًّا أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية.

وكذا لا يجوز إثبات أصل القياس وخبر الواحد بالقياس.

وإن كان لغويًّا ففي إثباته بالقياس اختلاف تقدَّم ذكره.

---

* **قوله: فإن كان عقليًّا:** أي: إن كان من الأحكام العقلية فلا يصح القياس الشرعي فيها، لكن هناك مسائل شرعية في العقيدة يسمونها عقليّة فهذه يجري فيها القياس، لأننا أثبتنا فيها أحكامًا.

* **قوله: أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس:** أي: إن كان الحُكم في المسائل الأصولية فإنهُ لا يثبتُ بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنيّة. ومثّل لهُ بمسألة إثبات أصل القياس وخبر الواحد بالقياس.

* **قوله: وإن كان لغويًّا ففي إثباته بالقياس اختلاف تقدَّم ذكره:** أي: إذا كان الحُكم لغويًّا فهل يثبُتُ بالقياس؟

هذه من مسائل الاختلاف وقد تقدم الكلامُ فيها.

الركن الثالث: الفرع، ويشترط فيه أن تكون علة الأصل موجودة فيه؛ فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة.

واشترط قوم تقدم الأصل على الفرع في الثبوت؛ لأن الحكم يحدث بحدوث العلة، فكيف تتأخر عنه؟!

والصحيح أن ذلك لا يشترط، بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخره؛ فإن الدليل يجوز تأخيره عن المدلول؛ فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم.

الركنُ الثالث: الفرع: ويُشترط في الفرع عَدَد من الشروط:

الشرط الأول: أن تكون علَّة الأصلِ موجودةً فيه، وإذا لم تكُن العلّة موجودةً فيه لم يصح إثبات حُكمه بالقياس. فلو قيل: الربا يجري في البطيخ قياسًا على البُرِّ؛ لأن علّة الربا هي الاقتيات، فلا أحد يقتات البطِّيخ، وبذلك انعدمت العِلَّة في الفَرْع.

الشرط الثاني: شرط محل اختلاف في الفرع، فاشترط قوم أن يكون الأصل قد تقدَّم ثبوتُهُ على الفرعِ.

ومن أمثلة هذا: أَنَّ الوضوء ثَبَتَ قبل التيمم، فهل يَصِحّ أن نقيس الوضوء على التيمم؟ مثالُ ذلك: لو قال: التيمم لا يُشْتَرَطُ له استقبال القِبْلَة، فنقيسُ عليه الوضوء، فهذا قياس غير صحيح؛ لأنه يشترط في الأصل تقدم وجوده وثبوته على الفرع؛ لأنه يبعُد أن يكون الأثرُ مُتعلقًا بالماضي، قال: لأن الحُكم يحدث بحدوث العلّة، فكيف تتأخَّر العلّة عن الحُكم؟!

والصحيحُ أنهُ يجوز تقدُّم الفَرْع عَلَى الأصل، ولا يُشْتَرط تَقَدُّمُ الأصل على الفرع. مثلنا بمسألة قياس الوضوء على التيمم مع تأخرِهِ، واستدل على

ولا يشترط القطع بوجود العلة، بل يكفي فيه غلبة الظن.

هذا بأنَّ الدليل يجوزُ أن يتأخر على المدلول، فالدخان دَلِيل على وجود النار، والدخان متأخر في الوجود عن وجود النار، فهكذا في القياس لا يمتنع أن يوجد الأثر وأن يتأخرَ الدليل.

* **قوله: ولا يشترط القطع بوجود العلة، بل يكفي فيه غلبة الظن:**

أي: لا يُشْتَرَط أنْ يَكُونَ هُنَاك قطع بأن تكون العلّة موجودة، بل يكفي غلبة الظن؛ لأن الشريعة تكتفي بغلبة الظن.

الركن الرابع: العلة:

ومعنى العلة الشرعية: العلامة.

ويجوز أن تكون حكمًا شرعيًّا. كقولنا: يحرم بيع الخمر، فلا يصحُّ بيعه كالميتة.

الركن الرابع: العلّة:

هناك ثلاثة أقوال في تأثير العلة:

القول الأول: العلة لا تؤثر في الحُكمِ أبدًا، ولا رابط بين الوصف المُعلل بِهِ والحُكم، وهو قول الأشاعرة الذين يسمون العلة بالعلامة والأَمَارة[1].

القول الثاني: العلّة مؤثرة بنفسها في المعلول، ولذلك يوجبون على الله الأحكام، وهو قول المعتزلة[2].

القول الثالث: أن العلل مؤثرة لكن ليس بنفسها، وإنما بجعل الله لها[3].

إذا عرفنا هذا فإن المؤلف قال: معنى العلّة الشرعية: العلامة. نقول: الصواب أن العلّة لا يقتصر معناها على العلامة فقط، بل لها تأثير كما تقدّم.

* **قوله: ويجوز أن تكون حكمًا شرعيًّا:** أي: يُمْكن أن تكون العلة حُكمًا شرعيًّا، فنعلل حكمًا شرعيًّا بحكم شرعي، يجوز بيعُهُ فَيَصِحُّ البيع، فالعلة أنه يَجُوزُ بيعُهُ، الحكم: أنه يَصِحُّ بيعُهُ، مثّل لِهَذَا بقولنا: يَحْرُمُ بَيْعُ

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ١٢٤)، نهاية الوصول (٨/ ٣٤٢٠)، البحر المحيط (٧/ ١٤٣)، رفع النقاب (٥/ ٣٧٨)، حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (٢/ ٢٧٣).

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار (١٧/ ٢٨٥ - ٣٣٠)، المعتمد (٢/ ٣٦١).

(٣) انظر: المستصفى (ص٣٠٥)، شفاء الغليل (ص٢١، ٥٦٩)، المحصول للرازي (٥/ ١٣٠)، الإبهاج للسبكي (١/ ٦٤)، أصول السرخسي (٢/ ٣٠٢).

وتكون وصفًا عارضًا كالشدة في الخمر.

ولازمًا كالنقدية.

أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة.

ووصفًا مجردًا أو مركبًا من أوصاف كثيرة،

الخمر، فلا يَصِحُّ بيعهُ، فالحكم الأول تحريم، والحكم الثاني: الصحة، والعلّة: التحريم. قال: كالميتة، فالأصل: الميتة، والفرع: الخمر، والحكم: يحرمُ بيعُهُ، فعدم الحكم عدم جواز البيع.

* **قوله: وتكون وصفًا عارضًا كالشدة في الخمر:** أي: يمكن أن تكون العلة وصفًا عارضًا، يأتي ويزول، كالشدة في الخمر، فهي من الأوصاف التي تأتي وتزول، فيكون الشراب مرَّة غير مُشتد، ثم يشتدُّ ثم يكون غير مشتدٍّ، أي يكونُ الحكم مناطًا بالمحل وقت وجُود الوصف.

* **قوله: ولازمًا كالنقدية:** أي: قد تَكُون العلة وصفًا لازِمًا، أي: لا يتعدَّى محل الأصل.

* **قوله: أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة:** أي: قد تكون العلة من أفعال المُكَلَّفين، فالقتل العَمد العُدوان علة لوجوب القصاص.

* **قوله: ووصفًا مجردًا:** أي: قد تكون العلة وصفًا مُجردًا، أي: وصفًا واحدًا، فالسرقة علَّة للقطع.

* **قوله: أو مركبًا من أوصاف كثيرة:** أي: وقد تكونُ العلة أوصافًا متعددة مُركبة من أوصافٍ كثيرة، فعلة وجوب القصاص: قتل، عمد، عدوان. ثلاثة أوصاف.

ولا ينحصر في خمسة أوصاف.

وتكون نفيًا وإثباتًا.

وتكون مناسبًا وغير مناسب.

ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم، كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد.

---

* **قوله: ولا ينحصر في خمسة أوصاف:** لأن بعض أهل العلم يقول: لا يجوز أن تتجاوز العلة خمسة أوصاف.

* **قوله: وتكون نفيًا وإثباتًا:** يعني قد تكونُ العلّةُ نفيًا وقد تكونُ إثباتًا. مثاله: الإسكار علة لِتَحْرِيم الخَمْر، فهذا إثبات، وعدم الرُّشْد في تصرفات السَّفِيه علة لإبطال هذه التصرفات، فهذا نفي.

* **قوله: وتكون مناسبًا:** يعني قد تكونُ العلةُ وصفًا مُناسبًا؛ أي: نعرِف المصلحة مِنْ تَرْتيب الحُكم على الوصف.

* **قوله: وغير مناسب:** يعني قَدْ تكونُ العلةُ وصفًا غير مُناسب؛ أي: لا نعرف العلَّة، فكل أحكام الشارع مُعَلَّلة بمصالح الخلق، ولكن في بعض الأحكام لا نَعْرِف العلَّة، فنجزم بأنها لمصلحة الخلق ولا نعرف العلة.

* **قوله: ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم:** يعني قد تكون العلة موجودة في محل الحُكم، فالإسكار علة لتحريم الخمر، والإسكار موجود في الخمر.

وقد تكون العلّة موجودة في غيرِ محل الحُكم، مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فالعلة في تحريم التأفيف: حق الأبوين، وحق

وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف.

الأبوين خارج المحل. ومثَّل لهُ هُنا بتحريم نكاح الأمة، فقد منع الشارع من نكاح الأمةِ المملوكة؛ لأَنَّ وَلَدَها سيكونُ مملوكًا، فَرِقّ الولد خارج محل الحُكم.

* **قوله: وتفارق العلة الشرعية العلة العَقْلِيَّة في هذه الأوصاف:** يعني فيما ذُكِر قَبْل قليل من الأوصاف.

فصلٌ:

قال أصحابنا: من شرط صحة العلة: أن تكون متعدية.

هل يُشترط في العلّة أن تكون مُتعدية؟

الأوصاف على نوعين:

الأول: الوصف القاصر: وهو الذي لا يتجاوز محل الحُكم.

الثاني: الوصف المُتعدّ: وهو الذي يتجاوز محل الحُكم، وبالتالي نُلحق بِهِ كل محل وُجِد فيه الوصف، مثالُ ذلك: الإسكار ليس مقصورًا على الخمر فقط، فتكون هذه العلة مُتعدية. بينما هُناك أوصاف تكون قاصرة في المحل، من أمثلة ذلك قول النبي ﷺ: «**إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ**»[1]. وقوله ﷺ: «**إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ**»[2]. هذا قاصر على محله.

فإذا كانت العلّة مُتعدية فيجوز أن نعلل بها بالاتفاق، وإن كانت العلّة قاصرة لا تتجاوز محل الحُكم، فتنقسم إلى قسمين: علّة منصوصة فلا بأس من التعليل بها، وبالتالي نحصُر الحُكم في ذلك المحل. قال ﷺ: «**توضؤوا من لحوم الإبل**»[3]، فهذا حكم مقصور على محلٍّ مُعيّن، فالعلّةُ هُنا منصوصة، فيجوزُ أن تكونَ قاصرة؛ لأنها منصوصة؛ لكن إذا كانت العلّةُ القاصرة مُستنبطة غير منصوصة، فهل يجوزُ التعليلُ بها أو لا؟

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي(١٠٩) وابن ماجه (٦٠٨) وأخرجه مسلم (٣٤٩) بلفظ: وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه مسلم (٣٤٣) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، وقد نسخ هذا الحكم بالحديث الذي قبله.

(٣) أخرجه مسلم (٣٦٠) من حديث جابر بن سمرة ﷺ.

فإن كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثَّمنيَّة لم يصح.

وهو قول الحنفية؛ لأن علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست أمارة.

هذه مسألة من مسائل الخلاف، وقد يقول قائل: ما فائدة الخلاف فيها؟

يظهر هذا الإشكال في أن العلة إذا كانت قاصرة، أحدهُما يقول: الحُكم في الأصل غير مُعلل؛ وبالتالي لا نقيس عليه. والثاني يقول: العلة قاصرة فلا نقيسُ عليها، فالنتيجة واحدة! فالأول يقول: المحل غير مُعلل، والثاني يقول: مُعلل بعلة قاصرة. فالنتيجة: لا يوجد قياس.

إذَن ما الثمرة من هذا الخلاف؟ الثمرة فيما لو وُجِد تعارُض بين علّة قاصرة وعلّة متعدية، فإن قُلنا: يَصِحّ التعليل بالقاصرة نكون قد أثْبَتْنا التعارُض، ونَحْنُ نَبْحَث عَن المرجح، وإن قلنا: العلّة القاصرة لا يجوز التعليل بها، فنُعلل بالمتعدية فقط.

العلّة القاصرة المُستنبطة، هل يجوز التعليل بها أو لا؟

للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: أنه لا يصح التعليل بالقاصرة، وهذا المشهور من مذهب الحنابلة والحنفيّة(١).

واستدلوا لذلك بأدلة، منها:

الدليل الأول: أن العلّة الشرعية أمَارَة على الحُكم، والقاصرة ليست

---

(١) انظر: العدة (١٣٧٩/٤)، التمهيد (٦١/٤)، روضة الناظر (٢٦٠/٢، ٢٦١)، شرح مختصر الروضة (٣١٧/٣)، أصول السرخسي (١٥٨/٢)، كشف الأسرار (٣١٥/٣)، تيسير التحرير (٥/٤).

ولأن الأصل أن لا يعمل بالظن؛ لأنه جهل، جوّز في العلة المتعدية ضرورة العمل بها، فتبقى على الأصل.

ولأن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به.

وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها، وهو قول بعض المتكلمين، واختاره أبو الخطاب.

لأن التعدية فرع صحة العلة؛ فلا يجوز أن تكون شرطًا؛ فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخُّره؛ لأن الناظر ينظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء والمناسبة، أو تضمن المصلحة المبهمة، ثم ينظر فيها: فإن كانت أعمَّ من النص عداها، وإلا اقتصر، فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟!

أمارة على شيء، وبالتالي لا يصح التعليل بها. وكما تقدم أننا لا نقتضي هذا التعليل؛ فليست العلّة مُجرّد أمارة فقط، بل لها تأثير.

الدليل الثاني: أن القاصرة لا فائدة فيها، وفائدة التعليل هي تعديَة الحُكم إلى الفروع الأُخرى، فإذا كانت قاصرة فلا فائدة من التعليل بها.

الدليل الثالث: أن الأصل عَدَم العمل بالظنّ، استثنينا منه العلّة المُتعدية؛ لأننا نستفيد تعدية الحُكم، وأما إن لم يكن هُناك فائدة فنبقى على الأصل من عدم العمل بالظنِّ.

القول الثاني: أن العلّة القاصرة يجوز التعليلُ بها، وقد اختارهُ بعض الشافعيّة وبعض المُتكلمين، واختارهُ أبو الخطّاب وجماعة من الحنابلة(١).

واستدلوا بأدلة:

---

(١) انظر: التمهيد (٤/٦٢)، المستصفى (ص٣٣٨ - ٣٤٠)، الإحكام للآمدي (٣/٢١٦).

ولأن الشارع لو نصَّ على جميع القاتلين ظلمًا بوجوب القصاص لم يمنعنا ذلك أن نظن أن الباعث حكمة الردع والزجر، وإن لم يتعدَّ إلى غير قاتل.

الدليل الأول: أن التعدية نتيجة وأثر للتعليل، فلا يَصِحُّ أن تشترط في الشيء ما لا يوجد إلا بعده. فالوضوء قبل الصلاة؛ لأن الشروط قبل، فكذلك في العلَّة، فالشروط لا بد أن تكون سابقة، والتعدية لاحقة؛ لأنها أثرٌ ونتيجة، فلا يجوز أن يكون الأثر والنتيجة شرطًا؛ لأن الشروط مُتقدمة، وهذا يُفضي إلى اشتراط تقدُّم ما يُشْتَرَطُ تأخُّرُهُ.

الدليل الثاني: قالوا: ننظر في العلّة إلى الدَّلِيل الذي جَعَلَنَا نَقُولُ بِأَنَّهَا علّة، بغَضِّ النظر هل لها أثر أو لا أثر لها، فنحنُ ننظر إلى مَسَالِك التعليل: هل وُجِدت أو لا؟ فإذا وُجِدَ الدليل على أن هذا الوصف علّة أثبتنا كونه علَّةً، بغَضِّ النظر عن كونِهِ مُتعديًا أو قاصرًا. فحينئذٍ لا ننظر إلى أثر العلّة وإنما ننظر إلى دليل العلّة؛ سواء كان بالإيماء والمُناسبة أو المصلحة أو نحو ذلك، وأما التَّعْدِيَة وعدم التعدية فننظر أولاً في الدليل الدالِّ على أن هذا الوصف علّة، فإن كان هذا الوصف يوافق محلَّ النص فلا تعدية، وإن كان أكثر من محل النص، فنُثبت التعدية.

الدليل الثالث: لو أن الشارع نَصَّ على أسماء جميع القاتلين ظُلمًا، فقال: فلان، وفلان، وفلان ... يُقْتَصّ منهم، وجاء بجميع أسماء القاتلين إلى يوم القيامة، ألا يجعلنا ذلك أن نجعل القتل العمد العدوان هو علة القصاص ونعرف أن الحكمة هي الرَّدْع والزجر، ولو لم نثبت حكم القصاص على قاتل جديد؛ لأنه قد نصَّ عليهم بأسمائهم واحدًا واحدًا؟

قال الشيخ رحمه الله: «وتلخيص ما ذكرنا: أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدَّى بها الحكم»، ولا ينبغي أن ينازع في أن يظنَّ أن حكمة الحكم المصلحة المظنونة في ضمن محل النص، وإن لم يتجاوز محلها.

ولا ينبغي أن ينازع في تسميتها علةً؛ لأنه بحثٌ لفظيٌّ لا يرجع إلى المعنى، فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية هل يجوز تعديته؟ فالصحيح: أنه لا يتعدى؛ لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص؛ رعاية للمصلحتين جميعًا، فلا سبيل إلى إلغاء هذين الوصفين بالتحكم، ومع بقائهما تمتنع التعدية.

قلت: «ظاهر كلام المصنف الميل إلى قول أبي الخطاب في التعليل بالقاصرة» والله أعلم.

---

* **قوله: قال الشيخ رحمه الله: «وتلخيص ما ذكرنا: أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدَّى بها الحكم»:** أي: أن هناك اتفاق على أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم، وأن حِكْمَة الحكم: المصلحة الموجودة في محل النص؛ سواء تجاوز الحكم محلها أو لا.

* **قوله: ولا ينبغي أن ينازع في تسميتها علةً:** يعني هل يُسَمَّى الوصف القاصر علّة أو لا؟ هذا لا ثمرة له، وبالتالي ثَمَرَة المسألة فيما لو وُجِدَ وصْف قاصر ووصف متعدٍّ كلاهما يصلح للتعليل، فهل يجوز تعديته، أو نقول: لا بد مِنَ التَّوَقُّف حتى ننظر أيَّ الوصفين أرجح؟

فمن قال: العلة القاصرة لا يُعَلَّل بها، قال: نثبت العلة المتعدية، ومن قال: العلة القاصرة يَصِحُّ التعليل بها قال: نَنْظُر في أدلّة التَّرْجيح بَيْنَ العلل.

فصلٌ: في اطِّراد العلة:

وهو استمرار حكمها في جميع محالها.

وفي كون ذلك شرطًا لصحتها وجهان حكاهما أبو حفص البرمكي.

---

* **قوله: فصل في اطِّراد العلة:** المراد باطراد العلة: ثُبُوت الحُكم كلما وُجِدَ الوصف، بحيث لا يتخلف الحكم عن الوصف أبدًا.

تقدم أن هناك فرقًا بين قياس الطرد وقياس العكس، وهو أن يَكُون الحكم في الأصل والفرع واحدًا في الطرد، ويقابله قياس العكس، وهناك مَسْلَك الطرد، وهو الاستدلال على ثبوت الوَصْف مع الحكم بأن الوَصْفَ علة، وقد ذكرنا أنهُ ليس مَسْلَكًا صحيحًا، وبين الوصف الطَّرْدِيِّ وهو الذي لا يُرَتَّب عليه حكم، وبين شَرْط اطِّرَاد العلة.

* **قوله: استمرار حكمها في جميع محالها:** هذا تعريفه لاطراد العلة، بحيث كلما وُجِدَ الوصف لا بد أن يوجد الحُكم معه، ولا نَجِدُ مكانًا يوجد فيه الوصف ويتخلّف الحُكم.

هل الاطراد شرطٌ أو لا؟

مثلاً: علة وجوب القصاص: (القتل، العَمد، العُدوان)، عندنا حالة وُجِدَ فيها قتل عَمد عدوان ولم يوجد قِصاص، ألا وهي مسألة الأب الذي قتل ابنه، فهو قَتْل عَمْد عُدْوان من الأب لابنه ولا يوجد قِصاص، فهذا الوَصْف لم يَطَّرِد هل يُعَدّ هذا قادحًا في العلة؟

* **قوله: وفي كون ذلك شرطًا لصحتها وجهان:** أي: في كون الاطراد شرطًا لصحة العلة وجهان:

أحدهما: هو شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها استدللنا على أنها ليست بعلة إن كانت مستنبطة، أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوصًا عليها، ونصره القاضي أبو يعلى، وبه قال بعض الشافعية.

والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم إذا خصَّ. اختاره أبو الخطاب، وبه قال مالك والحنفية وبعض الشافعية.

أحدهما: أن الاطراد شرطٌ لصحة العلة، بحيث إذا وجدنا محلاً فيه العلّة ولم يوجد الحكم معها دلَّ ذلك على أن الوصف ليس بعلّة.

تحرير محل النزاع:

إن كانت العلّة منصوصة فلا يُشترط الاطراد، وإن كانت العلّة مستنبطة فقد وقع الاختلاف في اشتراط الاطراد فيها، على قولين:

القول الأول: أن الاطِّرَاد شرطٌ في العلة المُستنبطة، بحيث إذا تخلَّف الحكم عن الوصف، فهذا دليل على أن الوصف ليس بعلة أو أنه جُزْء العلة، وبذلك نحتاج إلى تَكْمِيل أوصاف العلة[1].

القول الثاني: أن الاطِّرَاد لَيْسَ بشرط في صِحَّةِ التعليل، وبالتالي فالصورة التي لم يُوجَد فيها الاطراد صورة مستثناة، فصورة قتل الوالد لولده مُستثناة، وتبقى باقي المسائل على الأصل من كونه يثبت الحكم بوجود العلة، قال: (**اختاره أبو الخطَّاب، وبه قال مالك والحنفية وبعض الشافعية**)[2].

---

(١) انظر: العدة (١٣٨٦/٤)، قواطع الأدلة (١٨٦/٢)، الإحكام للآمدي (٢١٨/٣).

(٢) انظر: التمهيد (٦٩/٤ - ٧٠)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٠٠)، رفع النقاب (٣٨٦/٥)، تقويم الأدلة (ص٣١٢)، كشف الأسرار (٣٢/٤)، قواطع الأدلة (١٨٦/٢)، الإحكام للآمدي (٢١٨/٣).

لأنَّ علل الشرع أمارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبدًا، بل يكفي ذلك في الأكثر الأغلب، كالغيم الرطب في الشتاء أمارة على المطر، ولأن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة، بدليل أنه يكتفي بذلك.

وإن لم يظهر أمر سواه وتخلَّف الحكم يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط أو وجود مانع، ويحتمل أن يكون لعدم العلة، فلا يترك الدليل المغلب على الظن لأمر محتمل متردد.

أولاً: أدلة من يرى أن الاطّراد ليس شرطًا:

الدليل الأول: أن عِلل الشارع أمَارَات، والأمارة غَيْر مُؤَثِّرَة في الحكم، وبِالتَّالِي قد يوجد الوصف ولا يُوجد الحكم؛ لأنه غير مؤثر فيه.

الدليل الثاني: أنَّ العِبْرَة بالأكثر الأغلب، فتَخَلّف مسألة أو مسألتين لا يؤثر، فأهل الحديث يحفظ الراوي عشرة آلاف حديث فيُوثَّق، وإذا أَخْطَأَ في واحد لا نجعل ذلك سببًا في إلغاء ثقته، فهكذا في مسائل العِلَّة، إذا كان الوَصْف يَثْبُت معه الحكم في الأكثر فتَخَلُّف الحكم عن الوصف في محل واحد لا يؤثر.

الدليل الثالث: أَنَّ هذا الوصف وَصْف مناسب لتشريع الحكم، وثُبُوت الحكم على وَفق هذا الوصف المناسب دليل على أنه العلة، ولذلك يُكتفى به إذا لم يظهر أمرٌ سواه.

الدليل الرابع: تَخَلَّف الحكم في صورة النقض يمكن أن يكون لسببٍ، لوجود مَانِع أو لفوات شرط، ففي مسألة الأُبوة: الأب الذي قتل ابنه وُجِدَ مَانِع وهو الأُبُوَّة؛ لأن الأبَ سببٌ لوجود الابن، فلا يكون الابن سببًا لإِعْدَامِ

وجعل قوم نقض العلة المستنبطة مبطلاً لها، بخلاف الثابتة بنص أو إجماع؛ لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي.

وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط أو وجود مانع.

قولهم: ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب دليل العلية.

قلنا: وانتفاؤه مع وجوده دليلٌ على عدمها؛ فإن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل.

الأب، فإذا كان يمكن إسناده إلى فوات شرط أو وجود مانع فنسنده إليها، فلا نترك الدَّلِيل الذي دل على أَنَّ هذا الوصف عِلَّة مِنْ أجل تخلُّف الحكم عن الوصف الذي يحتمل أن يكون لأسباب غير كون الوصف ليس بعلة.

* **قوله: وجعل قوم نقض العلة المستنبطة مبطلاً لها ...:** جعل المؤلف هذا قولاً ثالثًا فرَّقَ بَيْن العلة المستنبطة التي اشترط فيها الاطراد، والعلّة المنصوصة أو المجمع عليها فلم يُشْتَرَط فيها الاطِّراد؛ لأن ما نُصَّ عليه أو أُجمع عليه في دليل قويٍّ لا يؤثر فيه النقض، والنقض: هو تخلُّف الحكم عن الوصف في بعض المحال، وحينئذٍ يمكن أن نسند تخلف الحكم في تلك المحال عن الوصف لفوات شرط أو وجود مانع.

وقد ردَّ المؤلف أدلة القائلين بأن الاطِّرَاد ليس شرطًا، فقال: (قولهم ثبوت الحكم على وَفق المعنى المناسب دليل على أنه العلّة)، فرد عليهم بأن انتفاء الحكم مع وجود الوصف دليلٌ على أن الوصف ليس بعلةٍ لذلك الحكم، فإن انتفاء الحكم مع وُجُودِ العِلَّةِ لِكَوْنِ الوَصْف ليس بعلة هذا هو الأصل، وانْتِفَاء الحكم مع كون الوصف علة هذا يخالف الأصل؛ لأن الأصل لو كان الوصف علّة لكَانَ الحكم موجودًا معهُ. فهذا ردٌّ على الدليل الثالث.

قوله: العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود الحكم أبدًا.

قلنا: إنما يثبت كونها أمارة إذا ثبت كونها علة. والخلاف هاهنا هل هذا الوصف علة وأمارة أم لا؟

وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقرونًا به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة يتخلف الحكم عنه.

واحتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض كاحتمال ثبوت الحكم في الأصل لغير هذا الوصف أو به وبغيره.

فإذن طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور:

أما الرد على الدليل الأول في قولهم بأن العلَّة أَمَارَة، والأمارة لا يَلْزَم أن يوجد الحكم معها دائمًا، قلنا: نحن ننازعكم في أنها أمارة؛ إذ لم يثبت كونها أمارة؛ لأننا نرى أن العلة غير المطردة ليست أمارة. قال: (وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقرونًا) فعندنا محل وُجِدَ فيه الوصف والحكم، وعندنا محلٌّ ثانٍ وُجِدَ فيه الوصف ولم يوجد الحكم. فاستدل الأولون على أن الوصف علةٌ بدلالة وجود الحكم مع الوصف، والآخرون قالوا بأن الوصف ليس بعلة، بدلالة أن الحكم انْتَفَى مع وجود الوصف، وبالتالي فلماذا قدَّمتم أحد هذين الاحتمالين على الآخر واعتبرتم محل توافق الوصف مع الحكم وتركتم صورة تخلف الحكم عن الأصل؟!

تَوَصَّلَ المؤلف بأن طريق الخروج من عهدة النقض، أي: إذا اعترض عليه، وقال: عندي محل وُجِدَ فيه الوصف ولم يوجد الحكم، مما يدل على أن الوصف ليس بعلة، هذا يسمونه النقض. والمراد بالنقض: إيراد مَحَل آخر وُجِدَ فيه الوصف ولم يُوجَد الحكم، فيُسْتَدَلّ به على أن الوصف ليس بعلة للحكم. والجواب عن النقض مِنْ أَرْبَعِة أوجه:

أحدها: منع العلة في صورة النقض.

الثاني: منع وجود الحكم.

الثالث: تبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين.

الوجه الأول: مَنْع وُجُود العِلَّة في صورة النقض، فقتل الوالد لولده ليس قتلًا عَمدًا عُدوانًا؛ لأنه لا يُتصَوَّر أن يقتل الوالد ولده عَمدًا، فيَنْفِي وجود الوصف المُعَلَّل به في صورة النقض، فتخَلَّف الحكم من أجل تخلف الوصف.

الوجه الثاني: مَنْع تخلف الحكم في صورة النقض، فيقول: الأب يُقتل بابنهِ، وبالتالي يكون جاريًا على القاعدة من أَنَّهُ وُجِدَ الوصف فَوُجِدَ الحكم.

الوجه الثالث: تَبْيين أن صورةَ النقض مستثناةٌ عن قاعدة القياس، لكونها على خلاف الأصلين، والمراد بالأصلين: قياس المستدلِّ وقياس المعترض، فلو قال: البطيخ نَقيسه على البُرِّ في جَريان الربا بجامع كونها مطعومة، فقال: أنا أعترض عليك بمسألة العَرايا، فالعَرايا مطعومة، ومع ذلك لا يجري فيها الربا، فيقول المعترض: ما العلة عندك؟ قال: إنها قُوتٌ، فالعرايا قوتٌ، فقال: العلة عندي مكيلة. قال: أيضًا العرايا مكيلة، فأَيُّ وَصْف تُعَلِّل به فإنه يمكن الاعتراض عليه بمسألة العرايا، مما يَدُلُّ على أن مسألة العرايا مستثناة من القياس، وبالتالي لا يَصِحُّ أن تكون نقضًا في القياس؛ لأن تَخَلّف الحكم فيها ليس لِفَسَادِ العلة، وإنما لكونه مستثنى من قاعدة القياس بدليله.

الوجه الرابع: أن يكون تخلف الحكم في صورة النقض من أجل وجود مانع أو انتفاء شرط، فيقول: من شروط القصاص أن لا يكون القاتل أَبًا، فهنا تَخَلَّف الحكم في صورة النقض لوجود مانع أو لعدم وجود شرط.

والرابع: بيان ما يصلح معارضًا في محل النقض، أو تخلف ما يصلح شرطًا؛ فإن الغالب من دأب الشرع اعتبار المصالح والمفاسد فيظن أن عدم الحكم للمعارض فلا تكون العلة منتقضة.

الجواب الرابع عن الاعتراض بالنقض: بيان وجود ما يَصْلُحُ أن يكون معارضًا في محلّ النَّقْض، فيقول بأن تَخَلَّف الحكم عن الوصف في صورة النقض بسبب عدم وجود الشرط، أو بسبب وجود مانع؛ لأن الغالب ليس لعدم العلّة وإنما لعدم الشرط؛ لأن الغالب من حال الشَّرْع أَنَّهُ يَعْتَبِر المَصَالح والمفاسد، ويبني الأحكام على المصالح والمفاسد. فانْتِفَاء الحكم هنا ليس لِعَدَمِ اعتبار الوصف المناسب، وإِنَّمَا لوجود معارض مِن انتفاء شَرْط أو وُجُود مانع، وحينئذ لا تكون العلة مطردة.

فصلٌ:

تخلف العلة عن الحكم على ثلاثة أضرب:

أحدها: ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس؛ كإيجاب الدِّية على العاقلة دون الجاني، مع أن جناية الشخص علة وجوب الضَّمان عليه، فهذه العلة معلومة قطعًا. فلا يكلف المستدلُّ الاحتراز عنها، ولا ينتقض بهذه الصورة.

في أضرب تخلف العلة عن الحكم:

* **قوله: تَخَلُّف العلة عن الحكم:** كان الأولى أن يقول: تخلّف الحُكم عن العلّة، على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: أن يكون مُستثنى من قاعدة القياس؛ فالأصل في قاعدة القياس أَنَّ مَنْ أَتْلَفَ شيئًا وجبَ عليه ضمانُه في ماله، فجاءنا شخصٌ وقال: صحيح، أنا أحرقت سيارة فلان، ولكن الضمان على العاقلة، نقول: لا، على القاعدة عندنا أنه يجب عليك الضمان، قال: أحدها ما يُعلم؛ أي: الصور التي يُعلم أنها خارجة عن قاعدة القياس، فتَخَلّف الحكم فيها مع وجُودِ العلة ليس نقضًا في العلة.

مثال ذلك: إيجَاب الدية على العاقلة دون الجاني، ما يعترض بِهَذا ويقال: لما قلت: الإتلاف عِلَّة لوجوب الضمان على الجاني، فقال: هَذِهِ العلة منقوضة، بدلالة الدية على العاقلة، نقول: هذه صورة مُستثناة من قاعدة القياس، وبالتالي لا يصح أن تعترض على عِلتنا بنقلها بهذه الصورة، كإيجاب الدية على العاقلة دون الجاني، مَعَ أن جِنَاية الشخص عِلَّة وجوب الضمان عليه، فَهَذا النقض لا يُؤَثِّر على العلة، وبالتَّالي لا نطالب المستدل أن يَذْكُر

وكذلك لو كانت العلة مظنونة كإباحة بيع العرايا نقضًا لعلة من يعلل الربا بالكيل أو الطعم فإنه مستثنى أيضًا، بدليل وروده على علة كلِّ معللٍ، فلا يوجب نقضًا، ولا يقبل قول المناظر: إنه مستثنى، إلا أن يبين ذلك للخصم بكونه على خلاف قياسه أيضًا، أو بدليلٍ يصلح لذلك.

الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى؛ كقوله: علة رقِّ الولد رقّ الأم. ثم المغرور بحرية جارية ولده حر لعلة الغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجب قيمة الولد، فهذا لا يرد نقضًا أيضًا، ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم هاهنا كالحاصل تقديرًا.

شروطًا في علّته يحترز بها عن الصور المُستثناة من القياس؛ لأن الصور المستثناة لا يُنقض بها ولا يعترض المعترض بها.

* **قوله: وكذلك لو كانت العلة مظنونة كإباحة بيع العرايا:** رَدَدْنا عليه وقلنا: هذه صورةٌ مُستثناة من القياس لا يصح الاعتراض بها؛ سواء كانت العلة مظنونة أو مقطوعة. مثال العلة المظنونة: إباحة بيع العرايا، فهي صورة مُستثناة من القياس على أي علة، سواء عُلِّلت بالكيل أو بالطّعم أو بالقوت أو غيرها من العلل، ولذلك أي مُعلل يُمكن أن يُعْتَرض عليه بالانتقاض بصورة بيع العرايا، فهذا لا يُفسد العلة؛ لأنه مُستثنى من القياس، لكن لا يُقْبَل دعوى الاستثناء من القياس إلا بدليلٍ، ثم باتفاق بين الخصمين أنها مُستثناة على قياسي وعلى قياسك، وإما بقيام دليل على أنها مُستثناةٌ.

الضرب الثاني: أن يكون تخلف الحُكم في صورة النقض لمعارضة علةٍ أُخرى أقوى منها، فعندنا صُورة النقض وُجِدَ فيها عِلّتان، وبالتّالِي أجرينا العلّة الأقوى. مثال ذلك: يصبح الولد مملوكًا إذا كانت أمه مملوكة، فلو قُدِّرَ أنَّ إنسانًا

الضرب الثالث: أن يتخلَّف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها أو فوات شرطها. كتخلف القطع بسرقة ما دون النِّصاب، وسرقة الصبي، ومن غير الحرز. فهذا لا يفسد العلة.

زوَّجوه بأمةٍ مملوكة، وهو يعلم أنها مملوكة، فإذا جاءت بولد فإن ولدها يكون مملوكًا لِسَيِّد الأمة، لكن لو كان يجهل، بأن زَوَّجُوه بامرأة يَظُنّ أنها حرة فتبيّن أنها مملوكة، فعلة رق الولد هي رق الأم موجودة هُنا، لكن وُجِدَ هنا علة أقوى، وهي كَوْنُهم قد غرَّوا وغشوا الأب، فَبِالتَّالي نحكم بحرية الوَلَد، لكن نُوجِب على الأب أن يدفع قيمة مَمْلُوك ويَرْجع الأب على من غشهُ وغرَّهُ. فالمغرور الذي غشوه بحرية جارية لا يُحْكَم على ولده بأنه رقيقٌ، بل ولدُهُ حر؛ لعلة الغرور. فهنا اجتمعت علتان: رق الأم، والغرور، فقدمنا اعتبار علّة الغرور، فلولا أن الرقَّ في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد، نقول: نُقَدّر هذا الولد مملوكًا وننظر لقيمته، ثم يَدْفَع الأب لِسَيِّد الأمَة قِيمَة هذا الولد، ويَرْجِع هو على مَنْ غَشَّه، فَتَخَلّف الحكم عن العلة لوجود عِلَّةٍ أُخرى أقوى، هذا لا يصح الاعتراض به، ولا يَرِد نقضًا، ولا يفسد العلّة؛ لأن حكم العلة الأولى نقدر وجُوده تقديرًا.

الضرب الثالث من أضرب تخلُّف الحكم عن العلة: أن يتخلف الحكم لا لِخَلَل في ركن العلة وإنما لعدم مصادفة العلة محلَّها، أو لفوات الشرط.

مثال ذلك: مَنْ سَرَق ما دون النصاب لا تُقْطَع يده. العلة في قطع اليد: السرقة، فجاء واحد وقال: أنا عندي سَرِقَة لا تُقْطَع فيها اليد، فوُجِدَت العِلّة وهي السرقة ولم يوجد الحكم، فلا يوجد اطِّراد، بل هذه علة منقوضة فنُلغيها، فالصورة: ما لو سرق دون النصاب، فنقول: تَخَلّف العلة في صورة

واختلف الجدليون: هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في دليله؟ والخطب فيه يسير، والجدل موضوع، وإليهم الاصطلاح في ذلك.

والأليق تكليفه ذلك؛ لأن الخطب فيه يسير، وفيه ضم نشر الكلام وجمعه؛ فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة، فتنتقض به العلة، وقد مضى الاختلاف فيه.

النقض هُنا لعدم وجود شرط من شُرُوط الحكم، لا لقدحٍ أو عيب في العلة. ومثله: السرقة من غير الحرز، وسرقة الصبي؛ فلو سرق صبيًّا فإنهُ لا يجري عليه حكم السرقة، لكن قد يجري عليه حكم الحرابة، فتَخَلّف الحكم لفوات الشرط أو لعدم مصادفة المحل، فهذا لا يفسد العلة.

ثم بحث المؤلف بحثًا جدليًّا في آخر هذا البحث، فقال: هل يجب على المستدل أن يذكر شروط العلة في قياسه؟ فيقول: السرقة للنِّصَاب مِنَ الحرز مع مطالبة المَسْروق منه ... إلى غير ذلك من الشروط، علة للقطع، أو لا يُكَلّف إيراد جميع الشروط.

نقول: هذا بحث جدلي، والخَطْب في ذلك يسير، والخلاف سائغ، والجدل موضوع، يعني: بحسب ما يصطلحون عليه، وإليهم الاصطلاح في ذلك.

إذا تخلف الحكم لأحد الأضرب الثلاثة فإنه لا يكون نقضًا في الحُكم، لكن لو تخلّف الحُكم لغير هذه الأَضْرب الثلاثة فيكون سببًا من أسباب بطلان كَوْن الوصف العلة، وتنتقض به العلة، على الخلاف السابق، لكن المؤلف صحح أن الاطِّرَاد شرط مِنْ شُرُوط العِلَّة، وأن النقض قادحٌ صحيح، بشرط أن لا يكون من الأضرب الثلاثة التي معنا.

فصلٌ:

والمستثنى عن قاعدة القياس منقسم إلى: ما عقل معناه، وإلى ما لا يعقل.

أقسام المستثنى من قاعدة القياس:

* **قوله: المستثنى عن قاعدة القياس:** المراد بهذا الفصل: أن يكون هناك حكم مقرَّر بناءً على وجود وَصْفٍ مُعَيَّن، ثم يُقَرِّر الشرع أن بعض المواطن التي يوجد فيها ذلك الوصف لا يوجد فيها الحُكْم، ومن أمثله ذلك في باب الرِّبا؛ فإن الربا محرَّم، والوصف الذي يوجد معه حكم تحريم الربا هو الكَيل والطعم، فإذا بِيعَ المَكِيل المَطْعُوم بجِنسه فلا بد فيه من التماثُل، فإذا كان مشاركًا له في علته فلا بد مِنَ التَّقَابُض، واستثنى الشارع مِنْ هذا مسائل، منها مثلاً في باب العرايا؛ فإن المزابَنة وهي نوع من أنواع الربا، وهي بيعُ التمر بالرطب، وهذا ممنوع منه في الشرع؛ لعدم التحقق من التساوي.

لكن الشرع استثنى من ذلك العَرَايا بشروط مُعَيَّنة؛ منها: أن تكون أقل من خمسة أوسق، ومنها: أن يسلمه التمر في الحال، ومِنْهَا أن يكون الرطب على رُؤُوس النَّخْل، ومنها أن يكون مخروصًا بمثل حَجْم التَّمْرِ الذي يُسلم في الحال.

هذه العرايا مستثناة من قاعدة القياس؛ لأن قاعدة القياس أن كُلَّ المُزَابنَة ممنوعٌ منها.

مثالٌ آخر: القاعدة في باب الإتلاف: أن مَنْ أتْلَف شيئًا لغيره وجَبَ عليه ضمانُه، لكن استثنى الشَّارِع منها القتل الخطأ، فقال بأن القتل الخطأ يكون ضَمَانه على العاقِلَة وليس على الجاني، فهذا مُسْتَثْنًى من قاعدة القياس.

فالأول: يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة. كاستثناء العرايا للحاجة، لا يبعد أن يقاس عليها العنب. وقياس المحرمات في حق المكره على أكل الميتة للمضطر.

فهل يصح لنا أن نقيس علىٰ المستثنى من قاعدة القياس أَوْ لا؟

المستثنى من قاعدة القياس على نوعين:

النوع الأول: ما عَلِمْنَا السبب الذي من أجله تم استثناؤه من قاعدة القياس، فإذا عَلِمْنَا السبب فوجدنا السَّبَبَ في محلٍّ آخر، فإننا نُثْبِت الحكم في المحل الآخر ونقيسُه في المحل الأول. مثال ذلك: نُهِيَ عن المزابنة، ثم أجاز النبي ﷺ العرايا استثناءً من قاعدة المزابنة[١]، والأصل في العرايا أن تكون في التمر، وقد عُقِلَ معناها وهو أن الفقراء يحتاجون إليها، ومِنْ ثَمَّ لما عُقِلَ المعنى فإننا نقيسُ العنب على التمر فيها.

وهذا الكلام الذي قَرَّرَهُ المُؤَلِّف فِي جَوَازِ القِيَاس على المستثنى من قاعدة القياس إذا عقل معناه هو قول جماهير العلماء[٢]. وهناك من منع من القياس على المستثنى من قاعدة القياس مطلقًا، وهناك مَنِ اشْتَرَط أن تكون العلة منصوصةً، وهُنَاك أقوال أُخر[٣]، ولكن القول الثاني هو المشهور عند جماهير الأصوليين.

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٧٤٥).

(٢) انظر: العدة (١٣٩٧/٤)، التمهيد (٤٤٤/٣)، روضة الناظر (٢٨٤/٢).

(٣) انظر باقي الأقوال في هذه المسألة والقائلين بها في: المعتمد (٧٩٠/٢)، شرح تنقيح الفصول (ص٤١٥)، رفع النقاب (٤٦٠/٥)، أصول السرخسي (١٤٩/٢)، كشف الأسرار (٣١١/٣).

والثاني: لا يصح القياس عليه؛ كتخصيصه أبا بردة بجذعة، وخزيمة بقبول بشهادته وحده، ....

النوع الثاني من أنواع المستثنى من القياس: ما لا يُعقل معناه؛ أي: لا يُعرف السبب الذي من أجله تم استثناء هذه المسألة، فنَقُول بأنه لا يُقَاسُ على المستثنى من القياس الذي لا يُعْقَل مَعْناه.

ومثَّل لهُ المؤلف بمسألة تخصيص أبي بردة بجَذَعةٍ، فقد ورد في الحديث أن أبا بردة ذَبَحَ مُسِنَّةً قبل الصلاة في يوم عيد الأضحى، فقال النبي ﷺ: «**إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ، ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا، وَمَنْ نَحَرَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لأَهْلِهِ، لَيْسَ مِنَ النُّسْكِ فِي شَيْءٍ**». فقال أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ذَبَحْتُ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُسِنَّةٍ، فَقَالَ: «**اجْعَلْهُ مَكَانَهُ وَلَنْ تُوفِيَ أَوْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ**»(١)، فالشرط هُنا أن تكون الأضاحي مِنَ السِّنِّ المُعْتَبَر، وشاة أبي بُردة لم يوجد فيها السنُّ المعتبَر، فهي مستثناةٌ من قاعدة القياس، لكننا لم نعقل المعنى الذي مِنْ أجْلِهِ تَمَّ استثناء هذه المسألة، ولذلك لا نَقِيس عليها.

ومَثَّل له أيضًا بشهادة خزيمة؛ فَإِنَّ النبي ﷺ قد جعل شهادة خزيمة بشهادة رَجُلَيْن(٢)، وقاعدة القياس: أَنَّ شَهَادَةَ الرجل الواحد لا تُعْتَبَر إلا بشهادة رجلٍ واحد، ولكن هنا استثنيت مِنْ قاعدة القياس، فلا نعقل المعنى الذي من أجله استُثني خزيمة، أو لا نتحقق من وجوده في الفروع الأُخرى،

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٩٦٥) ومسلم(١٩٦١).

(٢) أخرجه البخاري (٢٨٠٧).

وتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى.

ولذلك فالمستثنى مِنْ قاعدة القياس لا يُقَاس عليه.

ومثله أيضًا: حديث رَضَاعَة الكبير؛ فَإِنَّ النبي ﷺ قال: «إنما الرضاعة من المجاعة»[1]، والله تعالى يقول: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فَدَلَّ هذا على أن الرضاعة المعتبرة إنما تكون في الحَولين، ثم إن النبي ﷺ استثنى من هذه القاعدة سالمًا مولى أبي حذيفة، فجَعَل الرضاع في حقه مُحَرِّمًا[2]، ولَوْ كَانَ الرَّاضِع كبيرًا، فهذا مُسْتَثْنًى من قاعدة القياس لم يُعقل معناه، وبالتالي لم يَصِحَّ القِيَاس عليه.

ومِثْلُهُ أيضًا فِي بَوْلِ الصبي، فإن النبي ﷺ قد جعل النضح كافيًا في بول الصبي[3]، واستثناه من القاعدة في كون البول نجسًا نجاسةً مُغَلَّظَةً لا بد فيه مِنَ الغسل، ولم نعقل المعنى في الصبي، فلن نَتَجَاوَز به محلَّهُ، وقلنا بأنه لا يقاس عليه.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥١٠٢) ومسلم (١٤٥٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه مسلم (١٤٥٣) من حديث عائشة رضي الله عنها أَنَّ سَالِمًا، مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ كَانَ مَعَ أَبِي حُذَيْفَةَ وَأَهْلِهِ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَتَتْ - تَعْنِي ابْنَةَ سُهَيْلٍ - النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ: إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ. وَعَقَلَ مَا عَقَلُوا. وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا. وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حُذَيْفَةَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا. فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ «**أَرْضِعِيهِ تَحْرُمِي عَلَيْهِ، وَيَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حُذَيْفَةَ**».

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٢٣)، ومسلم (٢٨٧) من حديث أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ، أَنَّهَا «أَتَتْ بِابْنٍ لَهَا صَغِيرٍ، لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ، إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَجْلَسَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجْرِهِ، فَبَالَ عَلَى ثَوْبِهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ، فَنَضَحَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ»

وفي الجملة: معرفة المعنى شرط صحة القياس في المستثنى وغيره.

فإذا تقرَّر هذا فإن هذه المسألة تشابه غيرها من المسائل الشرعية ؛ فإنه لا يَصِحُّ القياس إلا إذا عُقِلَ المعنى وتحققنا مِن وجوده في الفرع ، فهكذا في المستثنى من القياس ، وإنما وَجْهُ الإشكال فيه أن الصورةَ المُلحقة بالمستثنى من القياس فيها علة المستثنى من القياس التي تَقْتَضِي حُكمه ، وفيها أيضًا علة الحُكْمِ العَام الذي تَمَّ الاستثناء منه ، وهذا الحُكْم العام يُنَافِي الحُكْمَ الخاص ، ولذا وُجِدَ الخلاف ، والصواب - كما تقدم - أن المستثنى من القياس متى عُقِلَ معناه وتحققنا من وجوده في فرعه جاز القياسُ عليه.

فصلٌ:

جواز التعليل بنفي صفة أو اسم أو حكم:

هذه المسألة في أقْسَام العلل ؛ فَإِنَّ العِلَل مرةً تكون على الإثبات ، كما تقول : الإسكار عِلَّة للتحريم ، فوصف الإسكار هنا وصف الوجود ، فيجوز التعليل به.

والنوع الثاني من العلل : الأوصاف العدمية ، أوصاف النفي.

وقد اختلف العلماء في النفي : هَلْ يمكن أن يكون علةً ؛ ومِنْ ثَمَّ نثبت القياس على هذا الوصف العدميّ؟

ذكر المؤلف في هذه المسألة قولين :

القول الأول: أنه يجوز أن تكون العلة وصفًا مَنْفِيًّا أو اسمًا منفِيًّا ، وبالتالي يمكن أن يُعَلَّل الحكمُ الثبوتي بالعدم[(١)].

القول الثاني: أن العَدَمَ لا يكون عِلَّةً لإِثْبَاتِ الحكم[(٢)].

وبعض أهل العلم قسّم هذه المسألة إلى أربعه أقسام ، ورأى أن العلل مع الأحكام على أربعه أنواع :

الأول: الوصف الثبوتي يمكن أن يكون علة للحكم الثبوتي ، كتعليل تَحْرِيم الخمر بالإسكار.

---

(١) وهو كما ذكر المؤلف قول أبي الخطاب. انظر التمهيد (٤/ ٤٨)، روضة الناظر (٢/ ٢٨٦)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١١٢)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣١٩٨)، التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي (٢/ ٢٢٦).

(٢) وهو كما ذكر المؤلف قول بعض الشافعية. انظر شرح اللمع (٢/ ٨٤٠)، الإحكام للآمدي (٣/ ٢٠٦). وهو قول بعض الحنفية أيضا. انظر تيسير التحرير (٤/ ٢).

قال أبو الخطاب: يجوز أن تكون العلة: نفي صفة، أو اسم، أو حكم على قول أصحابنا، كقولهم: ليس بمكيل ولا موزونٍ، ليس بتراب، لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

الثاني: تعليل الحكم الوجودي بِوَصْفٍ عَدَمِيٍّ، وهو محل الخلاف هنا.

الثالث: تعليل الحكم العدمي بوصف العدمي، وقد اضطرب كلام الأصوليين في هذا القسم؛ هل وقع عليه الاتفاق بجوازه كما حكاه جماعة أم أنه يشمله الخلاف الذي ذكره المؤلف؟ وظاهر كلام المؤلف هنا أن الخلاف يشملُ هَذِهِ الصورة.

الرابع: أن يكون الوصف ثبوتيًّا والحُكْم عَدَمِيًّا فهذا جائزٌ، إلا أنه قد فَرَّقَ فيه طائفة بين النفي الأصلي والنَّفْيِ الطارئ.

القول الأول: قال المؤلف: (قال أبو الخطاب): يجوز أن يكون الوَصْف المعلل به نَفْيَ صِفَة أو نفي اسمٍ أو نَفْيَ حُكْمٍ، ومثّل لذلك بأمثلة:

الأول: نفي الصفة: كما لو قال: ليس بِمَكِيلٍ، فَلَا تَجِبُ الزكاة فيه، أو لا يجري فيه الربا، فقوله: (ليس بمكيل) نفيٌ للصفة.

مثال آخر: لنفي الصفة: كما لو قال: ليس بموزون، فهذا نفي صفة.

الثاني: نفي الاسم: كما لو قال: ليس بتُراب، فلا يجوز التَّيَمّم به، فهذا نَفْي اسم. فلو قال: الرمل ليس بتراب، فلا يجوز التيمم به كما قال به طائفة من الفقهاء، فهنا عَلَّلُوا الحكم وهو عدم جواز التيمم بِنَفْي اسْم، وهو قولهم: ليس بتراب.

الثالث: نفي الحُكم: كما لو قال: لا يجوز بيعُه فلا يجوز رهنه. وهذا في الوقف؛ فإنه لا يجوز بيعه، وبالتالي نَأْخُذُ من هذا التعليل الحكم، وهو أنه لا يجوز رهنهُ، فهنا نفي للحكم.

وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سببًا لإثبات حكم؛ لأن السبب لا بدَّ أن يكون مشتملًا على معنى يثبت الحكم رعايةً له. إما تحصيل مصلحة، وإما نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك.

ولنا: أن علل الشرع أمارات على الحكم، ولا يشترط فيها أن تكون منشأً للحكمة ولا مظنة لها، وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمارة إذا كان ظاهرًا معلومًا.

القول الثاني: لا يصح التعليل بالأوصاف العَدَمِيَّة، وخصوصًا للأحكام الثبوتية.

قال المؤلف: (وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سببًا لإثبات حُكمٍ) وعلل هذا بأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يَثْبُتُ الحكم رعايةً له، والعدم ليس معنًى يشتمل على الحِكْمَة.

فخلاصه احتجاجهم أنه لا يصح التعليل بالوصف العدمي؛ لأن الوصفَ العدميَّ لا تترتب عليه مصلحة مَتَى ربطنا الحكم به. ومن خصائص العلة أنه إذا رُبِطَ الحكم بها تَرَتَّبَ عليها مصلحة.

* **قوله: ولنا: أن علل الشرع أمارات على الحكم:** اسْتَدَلّ المؤلف للقول الأول بأن عِلَل الشَّرْع أماراتٌ؛ أي: مُجَرَّد علامة غير مُؤَثِّرة، ولا يترتب عليها تحصيل مصلحة ولا دَرء مَفْسَدة، ولا يُشْتَرَط في كون الوصف علة أن يكون الوصف مَنْشَأً لحكمة تشريع الحُكْمِ ولا مظنّةً لهُ. ومن ثمَّ لا يمتنع أن يجعل الشارع العدم عِلَّةً للحكم الثبوتي، مع كَوْنِهِ لا مصلحة في ترتيب الحكم عليه.

ولو قال الشارع: اعلموا أن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، لما امتنع.

وقد تقرر بين الفقهاء أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط؛ فإنه ينتفي بانتفائه. والإثبات كذلك.

---

* **قوله: ولو قال الشارع: اعلموا أنه ما لا يُنْتَفَع به لا يجوز بيعه، وما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، لما امتنع:** خلاصة هذا: أنه لا مانع مِنْ كَوْنِ الوَصْفِ العَدَمِيّ عِلَّة للحكم الثبوتي.

* **قوله: وقد تقرر بين الفقهاء أن انتفاء الشرط يكون علامةً على عدم المشروط:** فكذلك لا يمتنع أن يكون انتفاء الوصْفِ فِي العِلَّةِ العَدَمِيَّة علامة على عَدَم الحكم أو على ثبوت الحكم.

فإذا كان الحكم العدمي يجوز تعليله بوصْفٍ عَدَمِيٍّ، فإن حكم الإثبات يُمَاثِل الحُكْمَ العدمي.

وما ذكره المؤلف هنا مِنْ كَوْن عِلل الشرع أمارات إنما يَسِيرُ على مذهب الأشاعرة الذين يرون أن الأسباب غير مؤثرة وبقدر الله جل وعلا، وإنما هي مُجَرَّد علامات.

والصواب أنها مؤثرة بدلالة نصوصٍ كثيرة على إثْبَاتِ تأثير الأسباب بأمر الله جل وعلا وخلقه سبحانه وتعالى.

ومِنَ ثَمَّ فالذي يظهر هو أن العلة العدمية بمثابة المانع، وبالتالي فإننا ننفي الحُكْم أو نثبته متى وُجِدَ الوَصْف العَدَمِيُّ الذي عُلِّلَ بِهِ، كما نقول بمثل ذلك في المانع.

فصلٌ:

في جواز تعليل الحكم بعلتين:

هذه المسألة وقع فيها لَبسٌ كثيرٌ عند كثيرٍ ممن كتبَ في علم الأُصُول، ولإزَالة هذا اللبس نُحَرِّر محلّ النزاع فيها، فنقول:

أولاً: لا مانع مِنْ تَعْلِيل حُكمين مختلفين بعلتين، مثال ذلك: السرقة عِلَّة للقطع، والزِّنَا عِلَّة للجلد، فهنا عَلَّلْنَا بِعِلَّتَيْن، لكنها لحكمين مختلفين.

وكذلك لا يمتنع أن نُعَلِّلَ الحكم الواحد الوارد بنصين مختلفين بعلتين، بحيث نعلل كل دليلٍ بعلةٍ مستقلة، ومثال ذلك: تَعْلِيلُ انتقاض الوُضُوء، فقد ورد في الحديث: «**إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا**»[1] فنقول: إن النوم علة للوضوء.

وكذلك ورد في الحديث الآخر أن النبي ﷺ قال: «**لَكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ**»[2]، فَدَلَّ هذا على أن البول والغائط أحداثٌ ينْتَقِض الوضوء بها، فعللنا هذا الحُكم الواحد وهو انتقاض الوضوء بعلتين؛ لورود هذا الحكم الواحد في دليلين مختلفين، وقد عَلَّلْنَا كل واحدٍ من الدليلين بعلّةٍ مُستقلّة.

ثانياً: أن يكون الحكم ثابتًا بدليل واحد، فلا يجوز أنْ نُعَلِّل هَذَا الحكم الواحد الذي لم يَرِد إلا بِدَلِيل واحد إلا بعلة واحدة، ولا يَجُوز أَنْ نُعَلِّلَهُ بعلتين مختلفتين.

ومن أمثلة ذلك: حديث الوضوء من النوم حديثٌ واحد ثبت به

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٠٢) والترمذي (٧٧) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.
(٢) أخرجه الترمذي (٩٦) وابن ماجه (٤٧٨).

يجوز تعليل الحكم بعلتين؛ لأن العلة الشرعية أمارة، فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد.

انتقاض الوضوء من النوم، فلو جاءنا إنسان، وقال: العلة في انتقاض الوضوء بالنوم هو مظِنَّة الحَدَث، وقال الآخر: هُوَ زَوَالُ العَقْل. فنقول: هنا وصفان مختلفان، فلا يَجُوز أن نعلل الحكم الواحد بهذين الوصفين المختلفين.

ومن أمثله ذلك: ما لو جاءنا في حكم الربا، فقال قائل بأن العِلة هي الوزن والكَيْل وكذلك الطعم، بحيث يستقل كل وَصْف من هذه الأوصاف بالحكم، فنقول: هذا ليس بجائز.

ثالثاً: أن يكون الدليل الوارد في الحكم مشتملاً على أَوْصَافٍ مُتَعَدِّدة، فيكون التعدد في الوَصْف لِعِلَّةٍ واحدة، كما نقول في علة مشروعية القصاص: هو القَتل العمد العدوان، فهنا الدليل واحد: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، والعلة هنا علة واحدة، لَكِنَّهَا مُرَكَّبَة من أوصاف متعددة.

* **قوله: يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين:** قلنا: هذا يحتاج إلى تقسيم؛ فإن كان هذا الحكم الواحد ورَدَ بِدَلِيلَيْن متعددين، فلا بأس مِنْ تَعْلِيل كل واحدٍ من الدليلين بعلة مستقلة، أما إذا ورَدَ بِدَلِيل واحد فلا يَصِحّ أن نُعلل هذا الحكم الواحد الوارد في نصٍّ واحد إلا بعلةٍ واحدة.

* **قوله: لأن العلّة الشرعية أمارة:** جعلها المؤلف مُجَرَّد علامة للتعريف بالحكم من غير تأثيرٍ فيه، وهذا تَقَدَّمَ مَعَنا أنه خلاف الصواب.

* **قوله: فلا يمتنع أن ينصب الشارع علامتين على شيء واحد:** فنقول: هذا إذا نصبهُ الشارع؛ لكن إذا جاءنا دليل واحد فلا يَصِحُّ أَنْ نُثْبِتَ الحكم الوارد في ذلك الدليل، بناءً على علتين مختلفتين.

كمن لمس وبال في وقت واحدٍ انتقض وضوءه بهما.

ومن أرضعتها أختك وزوجة أخيك فجمع لبنهما، وانتهى إلى حلقها دفعة واحدة حرمت عليك؛ لأنك خالها وعمُّها، ولا يحال الحكم على أحدهما دون الآخر.

ولا يمكن أن يقال: تحريمان وحكمان؛ ....

---

* **قوله: كمن لمس وبال في وقت واحدٍ انتقض وضوءه بهما:** مَثَّلَ المُؤلِّف بمن لمس ذَكَرَهُ وَبَالَ في وقتٍ واحد، فهنا الأدلة متعددة، وبالتالي لا يمتنع أن نُعَلِّلَ كُلَّ محلٍّ وكلَّ دليلٍ بعلةٍ مخالفة للعلة التي يُعَلَّل بها الدليل الآخر، وحينئذٍ يكون انتقاضه بالوضوء لهما معًا.

ومَثَّل لذلك أيضًا بقوله: **(مَنْ أرضعتها أختك وزوجة أخيك)** فإنها تكون بنتَ أختِكَ وأنت خالها، وتكون ابنةً لأخيك وأنت عمُّها، فعُلِّلَ الحكم هنا بتعليلين.

* **قوله: ولا يحال الحكم على أحدهما دون الآخر:** يعني لا يحالُ الحكم هنا على أحد الوصفين دونَ الآخر، بل عليهما معًا:

* **قوله: ولا يمكن أن يقال: تَحريمان وحُكمان:** قد تقدم معنا في تعريف القياس أن هُناك فرقًا بين مَنْهَجِ الأَشَاعِرَة ومنهج المُعْتَزِلة في تعريف الحكم، فعند المعتزلة يقولون في تعريف القياس بأنه: إِثْبَات مِثْل الحكم، بينما الأشاعرة يقولون: إثْبَاتُ ذَاتِ الحكم، وهذا له مَنْشَأٌ عَقَدِيٌّ، وهو أنَّ الأَشَاعِرة يقولون: الحكم خطاب الله، وخطاب الله قديم، والقديم لا يُمْكِن أن يتَعَدَّد.

لأن التحريم له حدٌّ واحد وحقيقة واحدة.

والصواب في هذا أن يقال: الحكم الشرعي له وَجهان؛ فهو مِنْ جهة الجنس حكم واحد، فالتَّحْرِيم حكم واحد من حيث الجنس، ومِنْ جِهَةِ الأفراد أحكام مُتَعَدِّدة، فتحريم الخمر غَيْر تحريم النبيذِ، غير تحريم المخدرات، غير تحريم لحوم الحُمُر الأهلية، غير تحريم لحم الكلب غير تحريم لحم الخنزير ... إلى غير ذلك.

وبالتالي نعرف منشأ الخلاف الذي حُكِيَ في هذه المسألة، مع أنهُ عند التطبيق العملي تتفق أقوال الفقهاء.

فصلٌ:

جريان القياس في الأسباب:

من أمثلة هذه المسألة: ما ذكره المؤلف هنا من قياس اللواط على الزنا. وقياس اللواط على الزنا على صورتين:

الأولى: أن يجعل المعنى الذي في الزِّنا وثَبَتَ بِهِ الحدّ يوجد فِي اللِّواط، فهذا قِياس في العلة وليس قياسًا في السبب.

الثانية: أن يجعل العلّة في تحريم الزنا وثبوت الحد به، وهو وطء ذكر في فرج أُنثى، فَلا يَصِحُّ لهُ باعتبار العلَّة أن يقيس عليه اللواط.

لكن لو قال بأن الحكمة التي من أجلها ثبت تحريم الزنا ورُتِّب الحدُّ عليه هو كونهُ إيلاج في فرج مُشتهى، فيُلحق اللواط به. فهناك الكثير من الأحكام التي تُربط بالحِكَم والمقاصد. فبعض الناس يتوسع في ذلك، فمثلاً: الجمع في الغبار، فالشارع جاء بالجَمْعِ بين المغربِ والعشاء في المطر، فالعلّة هي: المطر، والحكمُ: جوازُ الجمعِ، فيأتي مَنْ يقول: إنما أجاز الشَّرعُ الجمعَ في المطرِ من أجل وجود المشقة، والمشَقَّةُ موجودة في الغُبار، فنُلحقُ الغُبار بالمطرِ، فهذا قياسٌ في الأسباب؛ لأن العلّة التي مِنْ أَجْلِهَا ثَبَتَ الحكمُ في الصُّورَةِ التي وردَت في النص هو نزول المطر، وهذا ليس موجودًا في مسألةِ الغُبَار، وإِنَّمَا نظرنا إلى الحكمة الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا ثبتَ الحُكم، فهذا يُقالُ لهُ قياس في الأسباب، فالقياسُ في الأسباب يُبْنَى على الحِكَمْ.

والحكمة على نوعين:

النوع الأول: حِكَم غير مُنضبطة؛ أي: غَيْر مَعْرُوفة المعالم، فهذه لا

قال قوم: يجوز إجراء القياس في الأسباب، فنقول: إنما نصب الزنا سببًا لوجوب الرجم لعلة كذا، وهي موجودة في اللواط، فيجعل سببًا، وإن كان لا يسمى زنا.

يَجُوزُ بِنَاءُ الأحكام عليها، ولا يجوز القياسُ فيها؛ لِعَدَمِ انْضِبَاطِهَا، ومن أمثلة ذلك: وَصْفُ المشقةِ؛ فإنهُ غير مُنضبطٍ، ومن أمثلة ذلك: ما لو قال قائل: (أجاز الشرعُ الفِطرَ في السفر)، فالعلة هي: السفر، فيقول بأن الحكمةَ من ذلك والسبب من جواز الفطر في السفر هو المشقّة، فيقول بأن البنّاء والخبّاز هؤلاء عليهم مَشَقَّة فيجوز لهم الفطر، فنقول: هذَا قِيَاس بالأسباب، ومن شرط القياس بالأسباب أن تكون الحكمةُ مُنضبطة؛ أي: معروفة المعالم، والمشقة ليست وصفًا مُنضبطًا، وبالتالي لا يصح هذا القياس.

النوع الثاني: ما كان من الحِكَمِ والأسبابِ مُنضبطًا بحيث تُعرف معالِمُهُ، ويُعْرَف ما يدخلُ فيه وما لا يدخُل، فهذا قد وقع الخلاف بين العلماء في إثبات القياس فيه:

القول الأول: وهو ما اختاره المؤلف هُنا أنهُ يجوزُ إجراءُ القياس في الأسباب، وهذا هُوَ مَذْهَب أكثر الحنابلة وطائفة من الشافعيّة(١).

واسْتَدَلّوا على ذلك بِعَدَدٍ مِنَ الأَدِلّة:

الدليل الأوّل: أنَّ الأسباب أحكام شرعيّة، وكما يَجُوز القياس بناءً على علّة هي حُكمٌ شرعيّ، فكذلك يجوز القياس بناءً على سَبَبٍ هو الحكمة،

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٢٩٣)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٤٨)، الإحكام للآمدي (٥/٦٥)، نهاية الوصول (٧/٣٢١٣).

ومنع منه آخرون، وقالوا: الحكم يتبع السبب دون حكمته؛ فإن الحكمة ثمرة وليست علة، ولا يجوز إيجاب القصاص بمجرد الحاجة إلى الزجر بدون القتل.

ولأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله تعالى بعلمه.

بشرط أن يُعْقَل معناه.

الدليل الثاني: أن الأحكام ليست لذات محلها اعتبار، وإنما هُناك مقصود للشارع، فمتى عَلِمْنَا مَقْصُود الشارع فإننا نُجري الحُكم فيه.

القول الثاني: أنهُ لا يَصِحُّ إجراء القياس في الأسباب؛ وذَلِكَ لأن السبب هو الذي تُثبت الحُكم بناءً عليه، ومِنْ ثَمَّ لا نُلحق بالسبب سببًا آخر بناءً على حكمتِهِ؛ فإن الحكمة ثمرة، والأصلُ في العلل أن تكونَ سابقة، يثبتُ الحُكم بناءً عليها.

ولَعَلَّ الأَظْهَرَ أَنَّهُ إذا لَمْ تَكُن الحكمة مما يجوز أن يكونَ علةً، فإنه لا يَصِحّ إِثْبَات القياس بناءً عليها، كما هو مذهبُ الحنفيّة والمالكيّة وطَوَائفَ من الشافعيّة[1]؛ وذلك لأن الشارع أناطَ الحُكم بالعِلَّة، ومِنْ ثَمَّ لا يجوزُ لنا أن نُنيط الأحْكَامَ بالحكمِ، ولأنه إذا أَجزْنَا القياس في الأسباب بناء على الحِكَم سيَجُرنا ذلك إلى إثبات القياس بناء على حِكمٍ غير مُنْضَبطة.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٥/٦٥)، شرح تنقيح الفصول (ص٤١٤)، رفع النقاب (٥/٤٥١)، كشف الأسرار (٣/٣٩١، ٣٩٢)، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب للبابرتي (٢/٥٨٦).

ولنا: أن نصب الأسباب حكم شرعي، فيمكن أن تعقل علته ويتعدى إلى سبب آخر.

فإن اعترفوا به ثم وقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: يجري القياس في القصاص دون البيع، وفي البيع دون النكاح.

وإن ادَّعوا الإحالة فمن أين عرفوا ذلك، وقد بان إمكانه بالأمثلة.

ويَدُلُّ على ذلك أن الأصل هو عدمُ إجراء القياس، استثنينا منهُ ما كان معروف العلةِ مُنضبطًا فيها، بناءً على أَدِلَّةِ حُجِّيَّة القياس، فما عداهُ يبقى على الأصل، ولأن الأصل عدمُ إثبات حُجيّةِ شيءٍ إلا بدليل، ومَنْ أَثْبَتَ القياس في الأسباب بناء على الحِكَم إنما اسْتَدَلَّ بِعَدَمِ وجود المُنافِي المَانِع مِنْ إِثْبَاتِ القياس، ولا يصح أن نجعل الدليل هو عدم وجود المُنافي لهُ.

فصلٌ:

ويجري القياس في الكفارات والحدود، وهو قول للشافعية، وأنكره الحنفية.

في جريان القياس في الكفارات والحدود:

* **قوله: ويجري القياس في الكفارات:** من أمثلة إثبات القياس في الكفّارات: أن نُثْبِتَ كفّارة اليمين في النذر بناء على القياس، أو نُثْبِتَ كفّارة تَغْطِيَة الرأس أو لبس المخيط بناء على ما وَرَدَ في النَّصِّ من إثباتِ الكفّارة في حلق الشعر.

وكذلك وَرَدَ في النَّصِّ إثبات كفّارة لمن لم يجد الهدي بأن يَصُومَ عشرة أيام، فمن لم يجد الفدية هل نُلحِقُهُ بفاقد الهدي ونقول: يصومُ عشرة أيام؟

* **قولُهُ: والحدود:** من أمثلتِهِ: ما تقدّم معنا من قياس اللواط على الزنا بالعلة وليس بالحكمة، ومن أمثلتِهِ أيضًا: ما لو قالَ قائل بأن الشرع قد وَرَدَ بإثبات القَطْعِ في السرقة التي هي أَخْذُ مالٍ بالْيَدِ، فنُلحق به أخذ الأموال من المصارفِ بواسطة نَقْلِهَا من الحسابات، فهذا قِيَاسٌ فِي الحُدُود.

هل يَجْرِي القياس في الكفّارتِ والحدودِ أو لا؟

اختلف العُلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: ذهب فقهاء الحنفيّة إلى أنَّ القِيَاسَ لا يَجْرِي في الكفارات والحدود[1].

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (٤/١٠٥)، أصول السرخسي (٢/١٦٣)، تيسير التحرير (٤/١٠٣)، الردود والنقود (٢/٥٨٤ - ٥٨٩).

لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المأثم، والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل به ذلك من غير زيادة أمر استأثر الله تعالى بعلمه.

وكذلك الحكم بمقدار معلوم من الصلاة والزكاة والمياه لا يعلمه إلا الله، فلم يجز الإقدام عليه بالقياس.

واستدلوا على ذلك بعددٍ من الأدلة:

الدليل الأول: أن الكفارات والحدود وُضِعَتْ لِتَكْفِير المأثم، ومِنْ أَجْل الزجر والرَّدْع عن المعاصي، ونحن لا نَعْلَمُ ما المقدارُ الذي يَحْصُل به هذا المعنى مِنْ تكفير المأثم والزَّجْر والردع ومن غير زيادة، وبالتالي لا يجري فيها القياس؛ لأن القدر الذي يحصُلُ به ذلك من الأمور الغيبيّة.

ويُمكن أن يُجاب عن هذا بأن هذا الكلام فيه ما يخرجُ عن محلِّ النزاع؛ لأننا نُثبت القياس في الكفارات والحُدود، بناءً على ثبوت أن هذه الكفارات لها علة، وهذه العلة موجودة في الفرع، فمَتَى صَحَّحْنَا العلة، وأقمنا الدليل على كون الوصف علة فيلزمُنا أن نقولَ بجريان القياس فيها.

الدليل الثاني: أنه لا يُعلم ما المقدار الذي من أجله يثبت الحُكم في الكفارات والحدود؟ وبالتالي يَمْتَنِع القياس فيها كما نَمْنَع من القياس في أعداد الرَّكَعات ونحوها.

وأُجيب عن هذا بأن هَذِهِ - أَعْدَاد الركعات وما ماثلها - لا نعلم المعنى فيها.

ومثلُ ذلك: كونُ حَدِّ القذف ثمانين، وحد الزنا مائة، لم نَعْقِل المعنى ومِنْ ثَمَّ لم نُجْرِ القياس فيها.

ولأنَّ الحد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة.

ولنا: ما تقدم في المسألة التي قبلها.

ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته فجرى فيه القياس كبقية الأحكام.

وما ذكروه يبطل بسائر الأحكام؛ فإنها شرعت لمصالح العباد، ويجري فيها القياس.

ولو ساغ ما ذكروه لساغ لنفاة القياس في الجملة.

وما لا يعلمه كأعداد الركعات ونحوه لا يجري فيه القياس.

وقولهم: إن في القياس شبهة.

قلنا: يبطل بخبر الواحد والشهادة، والظاهر، فإن جميع ذلك يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه.

الدليل الثالث: أن الحدود تُدرأُ بالشُّبُهات، والقياسُ فيه شُبهة، وبالتالي لا يمكن أن نُثبت الحُدود بالقياس لما فيه من الشُبهة.

وأُجيب بأن هذا الاحتمال ليس مما ينفي ثبوت الحد. وذلك مثلُ خبر الواحد، فإنا نُثبت الحدود بأخبار الواحد مع وجود الاحتمال فيها، وكذلك إذا شهد شاهدان بالسرقة أثبتنا الحد بذلك، والشهادةُ لا تخلو من الاحتمال، ومع ذلك أثبتنا الحدَّ بها، وهكذا ظواهر النّصوص يحْتمل أن يردَ إليها ما يُزيلُ معناها أو يُخَصِّصُهُ، ومع ذلك تثبتُ الحدودُ بها مَعَ وجُود الاحتمال فيها، فهكذا في القياس.

القول الثاني: أن القياس يجري في الكفّارات والحدود، وهذا هو مَذْهَبُ

....

الحنابلة والشافعية وبعض المالكية[١]. واستدلوا فيه بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: عموم النصوص الواردة بإثبات حُجِّيَّة القياس، فَإِنَّها تَشْملُ القياسَ في الحدودِ والكفارات.

الدليل الثاني: أن الدليل قد قَامَ عَلَى كَوْنِ الوَصْفِ علةً، ومِنْ مُقْتَضَى ذلك: إثباتُ القياسِ؛ لأننا إذا أثبتنا أن أحد الأوصاف عِلَّة، لَزِمَ منهُ أن تُثْبت الحُكم في كل محلٍّ وُجِدَ فيه ذلك الوصف.

والراجح هو: جريان القياس في الحدود والكفارات، أما العبادات فإن بَعْضَ المُعاصرين يَنْفِي جريان القياس فيها، وهذا خطأ؛ لأننا متى عَلِمنا أن حُكم العبادة مُرتبطٌ بوصفٍ لزِمَنا أن نقول بإثبات ذلك الحُكْم في كل محلٍّ وُجِدَ فيه الوصفُ. ومن أمثلة ذلك: ما لو قال قائل: (يُشْرعُ في الوضوءِ البسملة، فليحقُ به الاغتسالُ أو التيمُّم) ويَسْتَدِلّ على ذلك بالقياس، فهُنا قياسٌ جرَى في العبادات.

ومثلهُ: ما لو قال قائل: (نقيسُ صلاة الاستسقاء على صلاة العيد فيما يُقالُ بين التَّكْبِيرَات أو في عدد الرَّكعات)، فنَقُول هذا قياس صحيح بشرطِ أن تثبُتَ عِلتُهُ.

---

(١) انظر: العدة (١٤٠٩/٤)، التمهيد (٤٤٩/٣)، روضة الناظر (٢٩٨/٢)، شرح مختصر الروضة (٤٥١/٣)، الإحكام للآمدي (٦٢/٤)، نهاية الوصول (٣٢٢٠/٧)، شرح تنقيح الفصول (ص٤١٥)، رفع النقاب (٤٥٩/٥).

مسألةٌ:

والنفي على ضربين:

طارٍ كبراءة الذِّمة من الدين، فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة كالإثبات.

ونفي أصلي

في جريان القياس في النفي:

هل يجوز إثبات النفي بناءً على القِيَاس أو لا؟

النفي على نَوْعَيْن:

النوع الأول: نفيٌ طارئ مسبوق بإثباتٍ قبلهُ، فيجوز إثباتُهُ بِوَاسِطَةِ القياس، ومَثَّل لَهُ ببراءة الذمّة مِنَ الدَّيْن؛ فإن الدين قد ثبتَ اشتغالُ الذمّة به، وبالتالي يَصِحُّ لنا أن نستدل على طروء براءة الذمة ونفي الدَّين بواسطة القِيَاس، وقال: (**فهو**) أي: النفي الطارئ (**حكمٌ شرعي يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة كالإثبات**).

ومن أمثلة ذلك: أن يقول قائل بأنه قد ورد في الخَبَر نَفْيُ وُجُوبِ صَلاة اللَّيْلِ على الرجال بعد أن كان واجبًا، ثم يقول: والنساءُ مثلُ الرجالِ في ذلك. فهذا قياسٌ في نفي طارئ، بعد أن كان الإثباتُ مُقررًا.

النوع الثاني: النفي الأصلي، وهو الذي لم يَسْبِقْه إثباتٌ قبل ذلك، والنَّفْي الأصلي قد اختلف العلماء فِي سَبَبِهِ:

فقالت طائفة: إنما يَثْبتُ النَّفْيُ الأصلي بدليل الشرع، وإلا فإننا لا نثبتُ حُكمًا إلا بناءً على دليل، ومن ذلك النفيُ الأصلي.

وقالت طائفة: بل النفي الأصلي ثابتٌ بواسطة العقل، وقد تقَدَّمَتْ مَعَنا

وهو: البقاء على ما كان قبل ورود الشرع كانتفاء صلاة سادسة فهو منتفٍ باستصحاب موجب العقل، فلا يجري فيه قياس العلة؛ لأنه لا موجب له قبل ورود السمع، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية، بل هو نفي حكم الشرع ولا علة له، إنما العلة لما يتجدَّد.

هذه المسألة في باب الإِبَاحَة، في حكم الأشياء قبل وُرُودِ الشَّرْع؛ فإن طائفة قالوا: يَنْتَفِي الحُكم فيها، وطائفة: بدليلٍ عقلي، وطائفة قالوا: لا يوجد زمان قبل ورود الشرائع، على ما تقدّم هُناك.

قال: (ونفيٌ أصلي وهو البقاءُ على ما كان قبل ورود الشرع)، ومثّل لهُ بِانْتِفَاء صلاةٍ سادسة، فنفي الصلاة السادسة هذه نفيٌ أصلي؛ لأنها لم تكن واجبة قبل ذلك ثم رُفِعَتْ، فهذا يُقالُ له: نفي أصلي، فنفيُ وجوبِ الصلاة السادسة مُنتفٍ بدليل الاستصحاب، باستصحاب مُوجب العقلي؛ أي: أثر العقل، ودليل العقل الذي يَدُلُّ على براءة الذمّة.

والنفيُ الأصلي لا يجري فيه قياسُ العلة؛ لأن قياس العلة تكون العلة سابقة للحُكم، ونحن نُقَرِّر هُنا أن النفي أصليٌّ سابق، فلا يمكن أن تكون العلّةُ سابقة للحُكم المَبْنِي على النفي الأصلي، لأنه لا موجب للنفي الأصْلِي قبل ورود السمع، أي: لا دَلِيلَ عليه، فلا يكون النفيُ الأصلي حُكمًا شرعيًا؛ لأنهُ قبل ورود الشَّرْع، فلا نحتاج إلى أن نطلُبَ له علة شرعية، بل نقول بأن الحُكم مُنتفٍ بالنَّفْي الأصلي ولا يَحْتَاجُ إلى علة، وإنَّما العِلَّة للحُكم الجديد، أما الحكم الأصلي فلا نَحْتَاجُ فيه إلى علة؛ لأن النفي هُنا مَفْرُوضٌ فيه أنهُ أَزَلِيٌّ سابق، فبالتالي لا يمكن أن تسبقهُ علّة.

لكن يجري فيه قياس الدلالة.

وهو: أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل، وهو استصحاب الحال.

قال: (**لكن يجري فيه قياس الدلالة**)، يعني النفي الأصلي؛ لأن الدلالة يُمكن أن تتأخر عن المدلول، فالدُّخان دلالة على وجود النار، والدخان لا يوجد إلا بعد وجود النار، وكذلك الكون دليلٌ على الخالق مع أن الكون حادثٌ في نشوئه.

قال: (**وهو** – أي: قياس الدلالة في النفي الأصلي - **أن يُستَدَلَّ بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله**)، فإن انتفى عن الرجال فينتفي عن النساء، وإن انتفى عن الصغار ينتفي عن الكبار، فيكون قد اجتمع لنا دليلان:

الأول: استصحاب النفي الأصلي والاستصحاب دليل مُستقلٌّ.

والثاني: القياس الدالُّ على انتفاء الحُكم الأصلي هُنا.

فصلٌ:

قال بعض أهل العلم: يتوجّه على القياس اثنا عشر سؤالاً:

الأول: الاستفسار، فيتوجه على المجمل.

عقد المؤلف هذا افصل في الأسئلة والاعتراضات التي يُمكن أن يُعْتَرَضَ بها على المُسْتَدِلِّ بِالدَّلِيل مِنَ القياس.

وهذه الاعتراضات كثيرٌ منها يُمْكِن أن يتوجَّه لغير القياس من الأدلّة، فمثلا الاستفسار أو المُعارضة يمكن أن ترد على الاستدلال بالدليل من الكتاب أو من السُنّة أو من الإجماع.

ومن الأمور التي ينبغي أن تُلاحظ هُنا أن هذه المباحث لها فائدة من جهة تعليم الإنسان كيفيّة الاعتراض على دليل المُخالف، والتَّعَرُّف على الأَدِلّة الصحيحة من الأدلة الّتِي لا يصح الاستدلال بها.

وقد ابتدأها المؤلف ببيان أن هذا الأصل منقولٌ من قبَلِ بعض أهل العلم، وذكر أن الأسئلة اثنا عشر سؤالاً. وبعض أهل العلم قام بتشقيق هذه الأسئلة حَتَّى أوْصَلَهَا إلى خمسٍ وعشرين، بل بعضهم أوصلها إلى ثمانٍ وعشرين سؤالاً، وهُنَاك مَنْ حَاوَلَ أن يختصر هذه الأسئلة، فبعضُهُم جعلها سُؤَالاً واحِدًا، فأعادها إلى المنع، وبعضهم قال بأنها تعود إلى المنع أو المُعارضة.

السؤال الأول: سؤال الاستفسار: والمُرادُ به: طلب تفسير كلام المُستدل بالقِيَاس، والاستفسار يتوجَّه إلى شيئين:

الأول: اللفظ الغريب الذي لا يُفْهَم معناه.

والثاني: اللَّفْظ المُحتمل المُتردِّد بين معنيين، فالمُعترض يقول: هذا اللفظ غريب لم أفهمهُ فَفَسِّرْهُ لي، والمُحتمل يقولُ للمُعترض: كلامُك يرد على

وعلى المعترض إثبات الإجمال.

ويكفيه في إثباته بيان احتمالين في اللفظ.

ولا يلزمه بيان المساواة بينهما؛ لأنه ليس في وسعه ذلك.

وجوابه: بمنع تعدد الاحتمال.

معنيين فأيهُما الذي تُريدُهُ، والغريب والمُحتمل كلاهُما يدخُل في اسم المُجمل.

قال: (وعلى المُعترض إثبات الاحتمال)، أما الغريب فلم يذكرْهُ المؤلف هنا؛ لأنه جواب سهل.

مثال الغريب: لو قال المُستدل مثلاً: الهِزَبْر يُقاس على الحيوان الفُلاني، فيقول: ما الهزبر؟ فيقول: المراد به الأسَد، فهذا سؤال بالاستفسار عَنْ غرَابة اللفظ.

والثاني: أن يكون اللفظ المُستدل مُحتملاً لمعنيين. وبالتالي يسأل المُعترض ويقول: ما الذي تُريدُهُ من هذين المعنيين؟

مثالُ ذلك: لو قال: يَجُوزُ للإنسان أنه يشرب مِنْ عينه، فيقول المعترض: لفظة العين ترد على العين الباصرة والعين الجارية، فأيهما تُريد؟ وعلى المعترض إثبات ورود الاحتمالات إلى اللفظ، ويكفي المُعترض في إثْبَات وجود الاحتمال بيان احتمالين في اللفظ وإن لم ينقل ذلك عَنِ العرب، ولا يلزمُهُ بيان المساواة بين اللَّفْظَين في دلالة اللفظ عليه؛ لأنهُ ليس في وسع المُعْتَرِض أن يُبَيِّن تساوي هذه الألفاظ.

وجوابُ الاعْتِرَاض بالاستفسار عن اللفظ المُحْتَمِل بأحد جوابين:

الجواب الأول: بِمَنْعِ تَعَدُّد الاحتمال، فيقول هُنا: إن قوله: يشرب من عينه، والعين الجارية هي التي يُشرب منها، أما الباصرة فلا يُمكن أن تُرَادَ فِي

أو بترجيح أحدهما.

الثاني: فساد الاعتبار: وهو أن يقول: هذا قياس يخالف نصًّا فيكون باطلاً.

وجوابه: أن يبين عدم المعارضة، أو أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور.

هذا المثال.

الجواب الثاني: بترجيح أحدهما، يقول: صحيح، هذا اللفظ يحتمل المعنيين، لكنهُ في أحد المعنيين أرجح بدلالة كذا.

وهناك جواب ثالث لم يذكرهُ المؤلف وهو أن يقول: لفظي أُريد به جميع المعْنَيَيْن.

الاعتراض الثاني: فَسَاد الاعتبار: والمُراد به أن يُبيّن أن القياس الذي اسْتَدَلَّ به المُستدل مُعارضٌ لدليلٍ أقْوَى مِنْه من كتاب الله عز وجل وسُنّة رسوله ﷺ وإذا تعارض القِيَاس مع القرآن فإن القياس يكون فاسد الاعتبار.

قال: (**وهو** -يعني سؤال فساد الاعتبار- **أن يقول هذا قياسٌ**)، يعني قياس المُستدل (**يُخالفُ النص أو الإجماع، فيكونُ القياس باطلاً فاسد الاعتبار**).

وجوابه من طُرُق:

الطريق الأول: أن يُبيّن عدم المُعارضة، فيقول: دليل القرآن الذي أوردتهُ في محل وهذا القياس في محلٍّ آخر، مثال ذلك: أن يقول المُستدل: المُخدِّرات حرامٌ قياسًا على الخمر بعلّة الإسكار، فيقولُ المُعترض: هذا فاسد

....

الاعتبار؛ لأنهُ قد خالف ما وَرَدَتْ بِه النصوص من كون الله عز وجل قد امْتَنَّ على عباده بأن جعل في النباتات سَكَرًا ورِزقًا حسنًا، فيُجيبُ المُستدل بأنه لا توجد مُعارضة بين الدليلين، أو يقول: هذا الدليل منسوخٌ.

الطريق الثاني: أن يُبيّن المُستدل أن القياس الذي اسْتَدَلَّ به يَجِبُ تقديمه على الدليل الذي ذَكَرَهُ المعارض، مثال ذلك: ما لو قال: هذا الدليل الذي أوردتهُ حديثٌ ضعيف، والحديث الضعيف لا يُقدَّم على القياس، بل القياس مُقدَّم عليه. أو يقول مثلاً بأن هذا الذي ذكرته من قبيل مفهوم اللقب، والقياس أقوى من مفهوم اللقب.

مثال: قال المُستدل: النبيذ يُقاسُ على الخمر بجامع الإسكار فنُثْبِتُ التحريمَ. فقال المُعترض: هذا يُخالف قول الله عز وجل: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، فلم يُذكر فيها النبيذ، فيقول المُستدل: لا توجد مُعارضة، لأن النبيذ مشروب والآية في المطعومات المأكولة، أو يقول بأن هذه الآية عَامَّة، وقياسِي خاصٌّ، والخاص يُقدّم على الدليل العام.

الثالث: فساد الوضع: وهو أن يبين أن الحكم المعلق على العلة تقتضي العلة نقيضه.

كقوله في النكاح بلفظ الهبة: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالإجارة.

السؤال الثالث: فساد الوضع: وهو أن يبيّن المُعترض أن الحُكم الذي ذكرهُ المُستدل وعَلَّقَهُ على العلة تَقْتَضِي العلةُ نقيضهُ، فيقول: عِلَّتك تقتضي شيئًا، والحكم الذي استنتجتهُ مُخالف ومُعارض لهُ، كما لو كانت العلّة تقتضي التشديد والحكم الذي ذكرهُ يقتضي التخفيف، ومَثَّل لهُ المؤلف بقول القائل في النكاح بلفظ: (الهبة)، فاختلف العُلماء: هل ينعقد النكاح بغير لفظ التزويج والإنكاح؟

فقال الشافعيّةُ والحنابلة: لا ينعقد عقد الزواج إلا بهذين اللفظين[1].

وقال المالكية والحنفية: ينعقد[2].

فلو قال قائل لآخر: وَهَبْتُكَ ابنتي، هل يكون هذا عقدَ زواج أو لا؟ قال المالكية والحنفية: نعم. وقال الشافعية والحنابلة: لا يَنْعَقِدُ الزواج بغير لفظ التزويج أو الإنكاح. فقال المُستدل من الشافعية والحنابلة: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح، فيمكن أن ينعقد به البيع، فيقول: وهبتك هذه السلعة بألف ريال، فهو بيعٌ لكنهُ استُعمِل بلفظ الهبة.

قال: (لفظُ الهبة ينعقدُ به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كالإجارة):

فالإجارة يَنْعَقِد بها البيع، كما لو قال: أجَّرْتُك هذه السيارةَ أبدًا بِمَبْلَغ كذا،

---

(١) انظر روضة الطالبين (٣٦/٧)، شرح منتهى الإرادات (٦٣١/٢)، كشاف القناع (٣٨/٥).

(٢) انظر فتح القدير للكمال بن الهمام (١٩٣/٣)، حاشية ابن عابدين (١٦/٣، ١٧، ١٩)، حاشية الدسوقي (٢٢١/٢).

فيقال: هذا تعليق على العلة ضدَّ ما تقتضيه؛ فإن انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به.وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن يدفع قول الخصم: إنه يقتضي نقيض ذلك.

والثاني: أن يسلم ذلك، ويبين أنه يقتضي ما ذكره من وجهٍ آخر، والحكم على وفقه، فيجب تقديمه؛ لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره.

يكونُ بيعًا، فيَعْتَرِض المُعترض ويقول: كونهُ يَنْعَقِدُ به غير النكاح، فالأصل: لفظُ الإجارة، والفَرْع: لفظُ الهبة، والعِلَّة: يَنْعَقِد به غير النكاح، والحكمُ: لا ينعقد به عقد النكاح.

فيعترض المُعترض فيقول: عِلتك تقتضي نقيض الحكم الذي استنتجته، فكونه ينعقد به غير النكاح يُناسب أن ينعقد به النكاح، أما أن تأخذ عَدَم الانعقاد مِنْ عِلَّة الانعقاد، فأنت أخَذْتَ مِنَ الإثبات نفيًا، فيُقالُ لهُ: فساد الوضع، ويُقالُ: هذا تعليق على العلة ضِدَّ ما تقتضيه، فإن انعقاد غير النكاحِ يُناسب أو يقتضي أن ينعقد به النكاح لا العكس، وجوابه من وجهين:

الأول: أن يَدْفَع قَوْل الخصم أنه يقتضي نقيض ذلك، فيقول: هذه العلة تقتضي الحُكم الذي ذكرته ويُقيم الدليل عليه.

الجواب الثاني: أن يُسلِّم أن العلة تقتضي نقيض الحُكم؛ لكنه يُقيم دليلاً آخر على أن اقتضاء العلة للحُكم الذي ذكرهُ أولى، ويُبيِّن أن العلة تقتضي الحُكم الذي ذكرهُ من وجهٍ آخر، وتقتضي الحكم على وَفق الحكم الذي ذكرهُ المُستدل، فيجب تقديم ما ذكرهُ المُستدل على ما ذكره المعترض؛ لأن الأخذ بما وافق الدليل وما ظهر اعتبارُهُ أولى من الأخذِ بغيرِهِ.

الرابع: المنع، ومواقعه أربعة:

منع حكم الأصل. والصحيح: أنه لا ينقطع عند توجه منعه.

السؤال الرابع: سُؤَال المَنْع: ومواقعُهُ أربعة، ونُمَثّل له بمسألة قِيَاسِ النّبيذ على الخمر.

الأول: منع حُكم الأصل: قال: (قال المستدل: النبيذُ مسكرٌ فيحرمُ كالخمرِ)، فالأصل: الخمر، والفرع: النبيذ، والعلة: الإسكار، والحُكم: التحريم.

فيَعْتَرِض المعترض بمنع حُكم الأصل ويقول مثلاً: الخمرُ ليست بِحَرَام، واخْتُلِفَ في انقطاع المُستدلِّ عند تَوَجُّه منع الحكم في الأصل، إذا منع حُكم الأصل فالصواب أنهُ لا يَصِحُّ له أن يبني على حُكم غير صحيح، إذا لم يكُن حُكم الأصل صحيحًا ومُقررًا بدليل فينبغي أن ينقطع.

قال المؤلف: (**والصحيح أن المستدلَّ لا ينقطع عند توجه المنع، بل يجوز له أن يستدلَّ على إثبات حُكم الأصل**)، فالذين قالوا: ينقطع المُستدل، قالوا: لأنا كنا نتكلم عن حكم النبيذ وخلاف النبيذ، فالآن أصبحنا نتكلم عن مسألة الخمر وتحريمها، وبالتالي ننتقل من مسألة إلى مسألة فيَطُول الكلام ولا يُمكن أن يَصِلوا إلى نتيجةٍ، ومن قال: لا ينقطع قال: لأنهُ لا يمكن إثبات هذا القياس إلا بإثبات حُكم الأصل.

فإذا كان المُخالف والمُعَارِض لا يُوَافِق في حكم الأصل فلا بد أن نَنقل الكلام إلى حكم الأصل مِنْ أَجْلِ أن نُقرر الأصل الذي يُبْنَى عليه القياس، فالصَّوَاب أنهُ لا ينقطع المستدلُّ عند سؤال المعترض بمنع حُكم الأصل.

الثاني: منع وجود ما يدَّعيه علة في الأصل.
فيحتاج إلى إثباته بدليل عقل إن كان عقليًّا.
أو شهادة الحس إن كان حسيًّا.
وبدليل شرعي إن كان شرعيًّا.

النوع الثاني من أنواع المنع: مَنْعُ وجود ما يَدَّعِيه علةً في الأصل: فيقول في المثال السابق: الخمر ليست بمُسكرٍ، فيَحْتَاج إلى إثبات وجود الوَصْف المُعلل به في الأصل.

ما الدليل على أن الخمر مُسكر؟

نقول: الحسّ؛ فَمَنْ شَرِبَهُ سَكِر وذَهَبَ عَقْلُهُ، وقد نُثبتُ في مرات وجود العلة في الأصل بواسطة الحسِّ أو بواسطة العقل أو بواسطة الشرع.

مثالُ ذلك في القصاص: قال قائل: مَنْ قَتَلَ بالسيفِ يُقْتَل، فيُلحق بِهِ مَنْ قَتَل بالمُسدس، لأنهُ قتل عمدٍ عدوان. الأصل: القتل بالسيف، والفرع: القتل بالمُسدس، والحُكم: ثبوت القصاص، والعلة: قتل عمد عدوان.

فقال المُعترض: القتل بالسيف ليس قتلاً وليس عمدًا وليس عُدوانًا.

فكيف نُثْبِتُ أنه قتل؟

بواسطة الحسِّ، فمَنْ وُجِّهَ السَّيْف إلى رقبته مات. وهو قتل عمد، وعرفنا أنه عمد بواسطة العقل، فقد أخذ آلةً تقتل غالبًا ووجهها إلى رقَبَتِه أو إلى مَقْتَلٍ فيه. وهو عُدوان من جهة الشرع؛ لأن الشرع لم يُجز له قتله. فهنا اجتمع دليل حسّي ودليل شرعي ودليل عقلي.

الثالث: منع كونه علة، فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق.

الرابع: منع وجود ما ادَّعاه علة في الفرع.

ولا بد من إثبات ذلك بطريقه.

النوع الثالث من أنواع المنع: مَنْع كَوْن الوصف علةً: فيقول: لَيْسَتِ العِلَّة قَتْلَ عمد عدوان، مثالُ ذلك: لَوْ قَالَ قائل: مَنْ قَتَلَ بالسيّارة فإنهُ يُقْتَل كما لو قَتَلَ بالسَّيْفِ، بجامع كونه قَتْلَ عَمْدٍ عُدْوَان، فالأصل: السيف، والفرع: السيارة، والحكم: إثبات القصاص بالقتل به، والعلة: قتل عمد عدوان.

فيقول المعترض: ليست هذه هي العلة، وإنما العلة قَتْل عمد عدوان بِمُحَدَّد، كما يقولُهُ الحَنَفِيَّة، فمَنَعَ كَوْن الوصف علة، فيَحْتَاج إلى إثبات كون الوصف علة بأحد الطرُق؛ يعني: بِأَدِلَةِ إِثْبَات العِلَّة التي سَبَقَتْ، كما تَقَدَّم معنا هُناك أَدِلَّةٌ نصيةٌ سواءً صريحة أو بطريق الإيماء، وهُناك بطريق الإجماع، وهُناك بطريق الاستنباط كالمُناسبة والسبر والتقسيم والدوران، وقد سبق معنا.

الرابع من أنواع المنع: منع وجود الوصف المُدَّعى عِلّة في الفرع: فيقول: القتل بالسيارة ليس قتلاً عمدًا عدوانًا، ولا يمكن أن تُثبت أنهُ عمد، فلابد أن نُثبت وُجُود الوصف المُدَّعى عِلَّة في الفرع فنُقيم الدليل، إمَّا بِوَاسِطَة العقل، أو بواسطة الحس، أو بواسطة الشَّرْع، أو بواسطة الأثر واللازم.

السؤال الخامس: التقسيم: ولصحته شرطان:

أحدهما: انقسام ما ذكره المستدل إلى ممنوع ومسلَّم.

الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام.

فإن لم يكن حاصراً فللمستدلِّ أن يبين أن مورده غير ما عيَّنه المستدل بالذكر، فعند ذلك يندفع.

السؤال الخامس: سؤال التقسيم: والمراد به: أن يُقَسِّم المعترض كلام المستدل إلى قسمين: فيقول: أحدهما: لا ينفعك، والآخر أمْنَعُ منهُ. ولصحة سؤال التقسيم شرطان:

أحدهما: أن يكون كلام المستدل يَنْقَسِم إلى قسمين أحدهما ممنوع والآخر مُسلَّم.

الثاني: أن يكون هذا التقسيم حاصِرًا لجميع الأقسام، فَإِنْ لم يكن حاصرًا فللمُستدل أن يُبين أن مُراده غير ما عينه المستدل بالذكر.

مثال ذلك: مسألة الرضا، يقول المستدل: البِكْر لا خبرة لها فَلا يشترط رِضَاها كالصَّغِيرة، فيقول المعترض: قَوْلُك: لا خِبْرة لها، ماذا تريد به؟ إن كنت تريد لا خبرة لها: أنها لم تتعامل مع الناس فهذا أمنعه؛ فقد تعاملت مع الناس وعندها عقل، وإن كنت تُرِيد أنها لم تتزوج، فأنا أُسَلِّم لك أنها لم تتزوج، لكن هذا لا يجعلها بِمَثَابَةِ الصغيرة.

فيَعْتَرض عليه فيقول المستدل: تقسيمك غير حاصل، فقوله مثلاً: ليس لها خبرة، مرادي به أنها لا تعرف كيفيه التعامُل مع الأَزْوَاج، فهناك قسم ثالث لم تذكره في تقسيمك.

وذكر قوم من شروط صحته: تساوي الأقسام في الاحتمالات، لكن يكفيه بيان الاحتمالات ولا يلزمه بيان المساواة؛ لتعذره، فإنه إذا بيَّن المستدل ظهور اللفظ في مجمل بوضع، أو عرف، أو قرينة: فسد التقسيم. ويمكن منع أن تساوي الاحتمالات شرط.

هل يُشترط تساوي الاحتمالات، بحيث تكون متساوية في الاحتمال، أو يُمْكِن أن تكون متفاوتة؟

ذكر قَوْم أنَّ مِنْ شَرْطِ صحة التقسيم أن تكون الاحتمالات المقسَّم عليها كلام المستدل متساوية.

والقول الثاني: أنه لا يلزم أن تكون الاحتمالات متساوية، فيَكْفِيهِ بَيَان الاحتمالات ولا يلزمه بيان المساواة؛ لأنه يتعَذَّر بيان المُسَاوَاة؛ فإنه إذا بيّن المستدل وقال: كلامي هو في أَحَدِ القِسْمَين بدلالة ظهور اللفظ في مُحْتَمِل، إمَّا بواسطة الوضع وإما بواسطة العرف، فيقول: هذان الاحتمالان أحدهما حقيقي والثاني مجازي، والأصل في الألفاظ الحقيقة، وبالتالي لا يصح أن تحمل كلامي على المجاز، فتقسيمك خطأ؛ لأن كلامي يُحْمَل على مدلول الوضع اللغوي أو بالوضع العُرفي أو الحقيقة العرفية، فكلمة دابة يحتمل أن يُراد بها ذوات الأربع، ويحتمل أن يراد بها كل ما يدبّ على الأرض، ولكن الحقيقة العرفية حصرته في ذوات الأربع. أو يقول: مع كلامي قرينة، فلما قال: يَشْرَب من عينه. قال: يحتَمَل أن يراد به العين الجارية، وهذا لا يَصِحُّ ويحتمل أن يُراد بها العين الباصرة، وهذا لا يَنْفَعُك. فيقول: لا، لما قلت يشرب، قرينة على أنه المراد به العين الجارية. والقول الثاني: منع اشتراط تساوى الاحتمالات.

وجواب التقسيم من حيث الجدل: بدفع انقسام الكلام أو بيان ظهور أحد الاحتمالين، أو ببيان أن الكلام غير منحصرٍ في الأقسام المذكورة.

وجواب التقسيم له طريقتان:

الطريقة الأولى: جوابٌ جدليٌّ: وله عدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن يقول: كلامي لا ينقسم، ولا يحتمل إلا احتمالاً واحدًا، وما ذكرتَهُ مِنَ الاحتمال الثاني لا يحتمله لَفْظِي.

الجواب الثاني: أن يقول: صحيح، كلامي يحتمل المعنيين، لكنه في أحدهما أرجح بالدَّلِيل الفلاني، وبالتالي يَبْطُل تقسيمك.

الجواب الثالث: أن يُبَيِّن المستدل أن كلامه غير مُنْحَصِرٍ في الأقسام التي ذكَرَها المعترض، فهناك قسم آخر هو الذي يُرِيدُهُ.

الطريقة الثانية: الأجْوبة الفِقْهية: وهما جوابان:

الجواب الأول: أن يقول: هذا القسم الذي ذكرتَ أنه ممنوع لا أُسَلِّمَ لك على أنه ممنوع، بل عندي دليل على إثباته، ويقيم الدليل.

الجواب الثاني: اخْتِيار القِسْم المُسَلَّم، فيقول: هذا القسم الذي سَلَّمْتَه ينفعني، وبالتالي يصح استدلالي بهذا القياس، إذا تَرَدَّدَ بَيْنَ أن يَخْتَارَ الجَوَاب عن الممنوع بإقامة الدليل عليه أو الجواب عن المسلَّم ببيان على أنه ينفع، فاخْتِيَار القِسْم المسلم أولى؛ لأن فيه جوابًا أو فيه شيئًا مشتركًا بين المستدلِّ والمعترض لو اختارَ إقامة الدليل على إِثْبَات الحكم في القسم المَمْنُوع فيجوز له ذلك.

القسم السادس - في السؤال - المطالبة:

وهي: طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعًا هو العلة. وهو المنع الثالث في المعنى.

وفيه: تسليم وجود العلة في الأصل والفرع وتسليم الحكم.

وجواب ذلك: بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها.

القسم السادس من السؤال: المطالبة: وهو نفس سؤال مَنْع كون الوصف عِلةً الذي أتَيْنا به في القسم الثالث من أقسام المنع.

قال: وهي - يعني المطالبة -: **طلب المستدل**: أي: مطالبة المعترض للمستدل بأن يذكر الدَّلِيل الذي دَلَّ على أن الوصف علة، وهو المَنْع الثالث الذي ذكرناه قبل قليل في المعنى.

هذه المطالبة يلزم منها أن تكون قد سَلَّمْتَ بِحُكْم الأصل؛ لأنك لا تَعْتَرِض على العلة إلا عند تسليمك بحكم الأصل، ويَلْزَم منه أن تُسَلِّم بأن هذا الوَصْف موجود في الأصل، فلو كان الوصفُ غَيْر موجود في الأصل لقلت: هذا الوصف غير موجود، ولكن لا يَلْزَم منه تَسْلِيم وجود العِلَّة في الفرع كما ذكر المؤلف هنا، فقد يقول بإثبات حكم الأصل وإثبات وجود الوصف في الأصل، وإثبات كَوْن الوصف علة، ولكن هذه العِلَّة غَيْر موجودة في الفرع، فلا يَلْزَم من سؤال المطالبة التسليم بأن العِلَّة موجودة في الفرع، وتسليم حُكم الأصل نُسَلِّم به.

ونُجِيب عن سؤال المطالبة بِإقَامَة الدليل على أن الوَصْفَ علة، كما ذكرنا في مَسَالِك التعليل السابقة.

وجواب المطالبة ببيان كَوْن الوصف علة بأحد الطرق التي ذَكَرْنَاها.

السابع: النقض: ومعناه: إبداء العلة بدون الحكم.

والأليق: وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض؛ فإنه أقرب إلى الضبط، وأجمع لنشر الكلام، وهو هين.

السؤال السابع: سؤال النقض: أن نأتي بمحلٍّ آخر، فعندنا في كلام المستدل اشتمل على الأصل والفرع، فيأتي المعترض بذكر محلٍّ آخر غير الأصل والفرع يوجد فيه العلة ولا يوجد فيه الحكم، فيقول: لو كان هذا الوصف علةً لَوُجِدَ الحُكْم معها في المحل الآخر، مما يدل على أن الوَصْف ليس بعلة.

مثال لذلك: علة القطع هي السرقة، فيقول المستدلُّ: من أخذ من الحسابات البنكيّة فإِنَّنا نقطعه قياسًا على السارق، فالأصل: السارق، الفرع: الآخذ من الحسابات البنكية، العلة: السرقة، الحكم: وجوب قطع اليد.

فيعترض المعترض ويقول: عندي محل وجد فيه الوصف وهو السرقة ولم يوجد فيه الحكم وهو القطع، وهو السارق مِنْ غَيْر الحرز، أو السارق أقل من النصاب، فيدل هذا على أن هذا الوصف ليس بعلة؛ إذ لو كان هذا الوصف علة لَثَبَتَ الحُكْمُ في السارق مِنْ غَيْر الحرز والسارق ما دُونَ النِّصَاب.

هل يجب عليَّ أن أحْتَرِز في دليلي بحيث لا يُتَمَكَّن الاعتراض عليَّ، فأقول: العلة: هي سرقة نصابٍ من الحرز، بحيث لا يتمكن من الاعتراض عليَّ بالنقض؟

اخْتُلِفَ في وجوب الاحتراز بالدليل عن صورة النقض، بأن أورد جَمِيع الكلمات التي لا يتمكَّن معها من النَّقْض.

قال: (**والأليق: وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض**) لئلا يتمكن من الاعتراض علي؛ لأنه أقْرب إلى ضبط الكلام بحيث لا أنتقل إلى مسألة أُخرى، وأجمع للكلام، ولا ينتشر، وهو هيِّنٌ.

ولدفعه طرق أربعة:

أحدها: منع وجود العلة، أو الحكم في صورة النقض.

وليس للمعترض أن يدل عليه؛ لما فيه من نقل الكلام إلى مسألة أخرى، وتصدي المعترض لمنصب الاستدلال وكل واحدٍ منهما على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام.

كيف ندفع سؤال النقض ونجيب عنه؟

هناك أربعة طرق:

الطريق الأول: مَنْعُ وُجُود العلة في صورة النقض، فيقول: الصورة التي ذكرت لِي ليست العلة موجودة. مثال ذلك: لو قال: القاتل بالصَّدم بالسيارة يُقْتَل كالقاتل بالسيف؛ لأنه قتل عَمد عُدوان.

فقال المعترض: عندي نقض، وهو: الأب إذا قَتَلَ ابْنَهُ لا يُقْتَل بِهِ، مع أنه قتل عَمْد عدوان، فَوُجِدَتِ العِلَّة: قتل، عمد، عدوان، ولم يوجد الحكم وهو وجوب القصاص.

فيقول المستدل في الجواب على هذا الاعتراض: صورة النقض لم توجد فيها العلة، فلا يُتَصَوّر أن يقتل الأب ابنه قتل عمدٍ، فلم توجد العلة في صورة النقض، هذا هو الجواب الأول.

الطريق الثاني: إثبات الحكم في صورة النقض، فيقول في المسألة التي قبل قليل: أنا أقول بأن الأب يُقْتَل بابنه، وبذلك تماثل صورة النقض بقية الصور، وُجِدَتِ العلة فوُجِدَ الحكم فيها.

ليس للمعترض أن يقيم الدليل على وُجُود العِلَّة في صوره النقض؛ لأنه ليس للمعترض أن يقيم الدليل على منع الحكم في صورة النقض، بحيث يقول:

فإن قال المستدل: لا أعرف الحكم كفاه؛ لئلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه.

الثالث: أن يبين في الموضع الذي تخلف الحكم فيه ما يصلح مستنداً لذلك من فوات شرط أو وجود مانع؛ ليظن استناد تخلف الحكم إليه، فيبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله.

الأب لا يُقْتَل بابنه بدلالة كذا؛ لأننا كنا نتكلم عن مسألة القتل بصدم السيارة، فالآن يريد منا أن ننتقل إلى مسألة الوالد: هل يُقْتَل بابنه أو لا؟ وبالتالي نقول: لو مكنَّاه من ذلك لَمَا انْتَهَى الكلام، ولما توصلوا إلى نتيجة، لما فيه من نقل الكلام مِنْ مَسْألة القتل بصدم السيارة إلى مسألة أخرى وهي مسألة قتل الوالد لولده، وحينئذ تنقلب الصورة فيصبح المستدل معترضًا والمعترض مستدلاً؛ بحيث يتصدى المعترض لمنصب الاستدلال، ويكون المستدل مُعْتَرِضًا، وبذلك فكُلُّ واحدٍ من الأمرين -وهو نقل الكلام إلى مسألة أخرى وتَغَيّر المعترض ليكون مستدلاًّ، والمستدل ليكون معترضًا- يُخَالِف جمع الكلام، و يخالف الهَدَف من المناظرة التي تُمَكِّننا من الوصول إلى نتيجة.

لكن في مرات يكون المستدل ذكيًّا فيقول: صورة النَّقْض التي أوردتَ لي لا أعرف الحكم فيها، وبذلك لا يَصِحُّ لك أن تعترض عليَّ بِصُورَة لا أعرف الحكم فيها.

فَإِنْ قَال المستدل: لا أعرف الحكم في صورة النقض، وبذلك لا يَصِحُّ لك أن تعترض عليَّ بالنقض كفاه ذلك؛ لأننا لو قلنا: لا يكفي هذا، لَكُنَّا نلزمه بتغيير قِيَاسِهِ، بناءً على أمر مُحْتَمل مشكوك فيه، لا يعرف الحكم فيه.

الطريق الثالث من أجوبه النَّقض: أن تكون صورة النقض تخلف الحكم عن العلة لعدم وجود أحد الشروط، فمن شروط القصاص: ألا يكون القاتل

ويكفيه أن يبين في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم، أو فوات أمر يناسب الاشتراط؛ فإن الغالب اعتبار المصالح والمفاسد.

والدًا، وبالتالي صورة النقض التي ذكرناه قبل قليل لا يصح أن تعترض عليَّ فيها؛ لأن تخلف الحكم عن العلة لعدم وجود شرط، أو لوجود مانِع، فيقول: الأبوة مانعةٌ من القصاص، ومثله في مسألة النصاب، فيقول: من شرط القطع في السرقة أن يكون المسروقُ نِصابًا، وأن يكون من حِرزٍ، فصورة النقض تخلَّف الحكم فيها عن العلة لوجود مانع أو لتخلف شرط.

فالجواب الثالث: أن يبين المستدلُّ في محل النقض في الموضع الذي تخلَّف الحكم فيه عن العلة سببًا يَصْلُحُ أن يكون مستندًا لتخلف الحكم عن العلة؛ من فوات شرط، أو وجود مانع، بحيث يُظَنّ أن تخلف الحكم مستند لهذه الأمور: لعدم الشرط، أو لوجود المانع، فبالتالي هذا الوصف الذي معنا قَد دلَّ الدليل على أنه علةٌ، فلا يصحُّ أن نبطل عليّته بناءً على نقض مبْنيٍّ على مسألة تَخَلَّفَ الحكمُ فيها عن العلة لوجود مانع أو لتخلُّف شرط.

ويكفي المستدل في الجواب عن النقض أن يبين في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحُكم، فيقول: تخلف الحكم في هذه الصورة لوجود عِلَّة أخرى أقوى، أما في بقية المسائل فلم توجد العلة الأقوى، وبالتالي قلنا بأن الحكم مرتبط بالعلة، أما صورة النقض فتخلَّف الحكم فيها مِنْ أَجْل المعنى الأقوى.

مثال ذلك: إذا تَزَوَّجَ الحر بأمَةٍ فإن ولدَها يكون مملوكًا، فالعلة: كون الأم أَمةً، لكن لو كان الأب مَغرورًا، غُشَّ فَزُوِّجَ بالأمَةِ المملوكة على أنها حُرَّة، فلا نثبت الحكم، فلا يقول المعترض: وُجِدَت العلة ولم يوجد الحكم؛ لأن تخلُّف الحكم هنا لوجود وصف علة أقْوَى وهو كونه قد غُرَّ وغُشَّ ولم

الرابع - في دفع النقض -: أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين، على ما مر.

تُبَيَّن له حقيقة الحال ؛ لأن هذا الوصف الآخر الجديد وصف مناسب لتشريع الحكم، والعادة من الشارع أنه يعتبر الأوصاف المناسبة، فيعتبر المصالح والمفاسد.

الطريق الرابع من أجوبه النقض: أن يُبَيِّن المسْتِدل أن صُورَةَ النقض مستثناةٌ من القياس، فيقول: صحيح، العلة موجودة، والحُكم مُتخلِّف، وليس ذلك لوجود مانع أو لتخلف شرط، وإنما هذه الصورة مستثناةٌ من القياس.

مثال ذلك: قال: الذُّرة يجري فيها الرِّبا قياسًا على البُرِّ، فالأصل: البُر، الفرع: الذرة، الحكم: جريان الربا، العلة: أنها مطعومة أو أنها مكيلة، فيعترض المعترض ويقول: في العرايا بِعْنَا مطعومًا بمطعوم ولم يَجْرِ الربا، فبالتالي وصف الطعم ليس بعلة، لأننا نقضناه، فقد وجدناه في محل العرايا ولم نجد معه حكم الربا، فنقول: هذه المسألة مستثناة من القياس لِوُجود دليل، وبالتالي لا يَصِحّ أن تعترض عليَّ بها.

فالطريق الرابع أن يبين المستدل أن صورة النقض مستثناة من القاعدة، ويَدُلُّ على ذلك أَنَّها على خلاف الأصلين، يعني على خلاف المذهبين: مذهب المستدلِّ ومذهب المعترض ؛ لأن المستدلَّ يقول: العلة الطعم، والمعترض يقول: العلة الكيل أو الوزن. وفي مسألة العرايا كلا الوصفين موجود، ومع ذلك هي مستثناة.

السؤال الثامن: القلب.

وهو أن يذكر لدليل المستدل حكمًا ينافي حكم المستدل مع تبقية الوصف والأصل بحالهما.

وهو قسمان: أحدهما: أنه يدل على مذهبه. مثاله: تعليل الحنفي الاعتكاف بغير صوم: بأنه لبث محض فلا يكون بمفرده قربة كالوقوف بعرفة.

السؤال الثامن: القلب: المراد بالقلب: تسليم الأَصْل والفَرْع والعِلَّة، لكن يَدَّعِي أن العلة تقتضي بطلان مذهب المُسْتَدِلِّ، يقول المعترض للمستدل بالقياس: قياسك هذا لا يدل على صحة مذهبك وإنما يدل على فساده، وهو أن يذكر المُعْتَرِض لقياس المستدل حكمًا يدل على بطلان مَذْهَب المستدل وينافي حكم المستدل، فهو يُبْقِي الأصل والفَرْعَ والوصف بحالها وينازعه في الحكم. فيقول: قياسك هذا لا يدل على صحة كلامك، وإنما يدل على فساده، لذلك سَمَّوْه قلبًا، فقد قَلَبَ الدليل وبَدَل أن يدل على الصحة دلَّ على الفساد.

وسؤال القلب على قسمين:

القسم الأول: أن يبيِّن المعترض أن قياس المستدل يَدُلُّ على بطلان مذهب المستدل وصحة مذهب المعترض.

ومن المسائل التي وقع الاختلاف فيها: مَسْأَلة الاعتكاف بدون صوم: هل يُشترط في الاعتكاف الصوم أو لا؟ فيقول الحنابلة والشافعية: لا يُشترط في الاعتكاف الصوم، فيصح الاعتكاف بدون صوم[1].

---

(١) انظر: المجموع للنووي (٤٧٨/٦) المغني لابن قدامة (١٨٨/٣) شرح منتهى الإرادات (٥٠٠/١).

فيقول المعترض: لبث محض، فلا يعتبر في كونه قربة الصوم كالوقوف بعرفة.

ويقول المالكية والحنفية: لا يصح الاعتكاف إلا إذا كان بِصَوْم(١).

فأراد حنفيٌّ أن يُدَلِّل على أن الاعْتِكَاف لا يصح أن لا يَصِحّ إلا بصوم، فقال: الاعتكاف لُبْثٌ محضٌ، فلا يكون بمفرده قُربةً كالوقوف بعرفة. فالأصل: الوقوف بعرفة، فالوقوف بعرفة لا يكون قُربة وحده حتى يكون معه إحرام. الفرع: الاعتكاف. العلة: أنه لُبثٌ محض. الحكم: لا يكون بمفرده قُربَة، لابد أن يُضم مع اللُّبْث شيء آخَر، ففي الوقوف بعرفة يضاف معه الإحرام، وفي الاعتكاف يُضم معه الصوم.

فيقول المعترض: أنا آتي بقياسِكَ بأصله وفرعه وعِلته، وأجعل هذا القياس يدل على فساد مذهبك وصحة مذهبنا أنه لا يُشترط الصوم. كيف؟ قال: الأصل: الوقوف بعرفة. الفرع: الاعتكاف. العلة: لُبْثٌ محض. أما الحكم: فلا يُشترط له الصيام! فكما أن الوقوف بعرفة لا يُشترط له الصيام، فكذلك الاعتكاف، فهنا قَلَبَ قياسه، وجعله بَدَلَ أن يَدُلّ على تصحيح مذهبه جَعَلَهُ يَدُلّ على فساد مذهب المُسْتَدلِّ، وفي نفس الوقت يدل على صحة مَذْهَب المعترض.

---

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (١١٥/٣)، بدائع الصنائع (١٠٩/٢)، حاشية الدسوقي (٥٤٢/١).

الثاني: أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه، كما لو قال الحنفي في مسح الرأس: ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخف.

فيقول المعترض: ممسوح في الطهارة فلا يتقدر بالربع كالخف. أو يقول – في بيع الغائب –: عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض كالنكاح. فيقول خصمه: فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح. فيلزم من الوفاء بموجب ذلك: امتناع التصحيح؛ فإنه لازم لذلك في مذهب الخصم، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة.

النوع الثاني من أنواع القلب: أن يُبَيِّن المعترض أن قياس المستدل يَدُلّ عَلَى فساد مَذْهَب المستدلِّ وإن كان لا يستدل به هو على صحة مذهبه.

يعني أن يتعرض المعترض لبطلان مذهب الخصم بواسطة القلب بدون أن يصحح مذهب نفسه.

مثال ذلك: في مسألة مسح الرأس، اختلف العلماء في المقدار المجزئ في مسح الرأس، فالحنفية يرون أن مسح ربع الرأس يكفي، والمالكية والحنابلة يرون أنه لا بد من مسح جميع الرأس، والشافعية يرون أنه أقل مقدار يقع عليه الإثم.

استدل الحنفي على مذهبه بأن الربع يجزئ في المسح فقال: ممسوحٌ في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخُف. الأصل: الخُف. الفرع: الرأس. الحكم: لا يجب استيعابه. العلة: ممسوحٌ في الطهارة. فيعترض المعترض، ويأتي بِنَفْسِ القياس، فيقول: ممسوحٌ في الطهارة فلا يَتَقَدَّر بالربع كالخُف. الأصل: نفس الأصل السابق وهو الخف. الفرع: الرأس وهو نفس فرع المستدل. العلة: هي نفس العلة: ممسوحٌ في الطهارة. الحكم: الخُف لا يتقدَّر بالربع فكذلك الرأس.

فهنا تعرَّض لبطلان مذهب الخصم المستدِل ولم يتعرَّض لتصحيح مذهب نفسه، وهذا يدل على بطلان مذهب الحنفي، لكن لا يدل على تصحيح مذهب الحنبلي والمالكي، ولا على تصحيح مذهب الشافعي.

مثالٌ آخَر: أن يقول في بيع الغائب: عقد معاوضة، فيَنْعَقِد مع جهل العِوَض كالنكاح. فالأصل: النكاح. الفرع: بيع الغائب. العلة: عقد معاوضة. الحكم: ينعقد مع جهل العِوَض.

بعض العلماء صحَّح بيع الغائب وبعض العلماء لم يصححه، وأما النكاح فبالاتفاق أن المرأة الغائبة يَصِحُّ النكاح عليها، فمن أجاز بيع الغائب قاسَه على مسألة النكاح، فيقول الخصم في بيع الغائب: عقد معاوضة فلا يُعتبر فيه خيار الرؤية كالنِّكَاح. فالنكاح ليس فيه خيار رؤية، وخيار الرؤية مرتبط بتصحيح العقد، فمن قال: يصح بيع الغائب، قال فيه بخيار الرؤية، ومن قال: لا يصح فلا يوجد خيار؛ لأن العقد نفسه لا يصحُّ؛ فيلزم من عدم اعتبار خيار الرؤية عدم تصحيح العقد.

فهنا الأصل واحد وهو النِّكاح، والفرع واحد: بيع الغائب، والعلة واحدة: عقد معاوضة، لكن الحكم مختلف، فعند المستدل ينعقد مع جهل العِوَض، وعند الخصم لا يُعْتَبر فيه خيار الرؤية، وبالتالي لا يَصِحّ أو لا ينعقد، فيلزم من الوفاء بموجب ذلك -أي: يلزم من التسليم بكلام المُعْتَرِض- امتناع التصحيح؛ لأنهما أمران متلازمان: خيار الرؤية وتصحيح العقد؛ فإن خيار الرؤية لازمٌ لِتَصْحِيح عقد بيع الغائب في مَذْهَب الخصم، ويلزم مِن انتفاء اللازم وهو انْتِفَاء خيار الرؤية، انتفاء الملزوم وهو تصحيح العقد لا محالة.

والقلب نوع من المعارضة، لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه بعين المذكور، فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل وبيان الجامع.

ويجاب عن هذا السؤال بما يجاب به عن المعارضة إلا أنه يسقط منه منع وجود الوصف.

القلب نوعٌ من المعارضة؛ لأنه عارضَه في الحكم. والفرق بين المعارضة وبين القلب: أن القلب فيه تسليمٌ بالعلة، وفي المعارضة لا يوجد تَسْلِيم بالعلة، بل يُعَارِضه بعلة أخرى، فالقلب نوع من المعارضة؛ لأنه يعارضه بحكم آخَر، لكن القلب يزيد على مُطلَق المعارضة بكون القلب يعارضه بعين العلة، وبالتالي يَستغني عن إقامة الدليل على إثبات كون الوصف الجديد علة، فيَسْتَغْنِي المعترض عَنْ مُؤَن كثيرة يَحْتَاج إليها في المعارضة؛ من الإتيان بأصل جديد ومن الإتيان بجامع جديد.

بماذا يُجاب عن سؤال القلب؟ هناك عددٌ من الأجوبة:

الجواب الأول: ببيان أن حكم المعترض لا يَنْتُجُ من العلة، فيقول المستدل: يا أيها المعترض الحكم الذي ذكرته وعارضت به حكمي لا يمكن أخذه من العلة، ولا يصح أخذه من العلة بدلالة كذا، ويأتي بالدليل.

الجواب الثاني: أن يقول المستدل: أسلم لك أن هذا الحكم الذي ذكرت ينتج من العلة التي اشتركنا فيها لكن حكمي أيضاً صادر من العلة، وحكمي أولى من حكمك بدلالة كذا.

ويُجاب عن هذا السؤال بما يُجَاب به على المعارضة، إلا أنه يسقط منه منع وجود الوصف، لأن كلاًّ منهما يسلِّم بأن الوصف موجود في الفرع، وبالتالي لا يتمكَّن مِنْ هذا الجواب.

التاسع: المعارضة.

وهي قسمان: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع.

وأحسنهما: المعارضة في الأصل؛ لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره، ولا يحتاج إلى أصل.

السؤال التاسع: المعارضة: وهي أن تأتي بشيء يقابل كلام المستدِل، وقد تكون معارضةً في الأصل أو في الفرع، فأما المعارضة في الأصل بأن آتي بعلة أخرى، مثلاً: البطيخ مَطْعوم، فيَجْرِي فيه الربا كالبُرِّ، فيقول المعترض: العلة في البُر هِيَ الكيل والوزن وليس الطّعم، فعارَض العلة بعلة أخرى. فهذه يُقال لها: معارضة في الأصل.

أما المعارضة في الفرع بأن يقول: الفرع يُلحَق بأصل آخَر غير أصْلِكَ، فمثلاً اختلفوا في البطيخ، فقال: نحن وإيَّاك اتفقنا على أن الخَضراوات لا يجري فيها الربا، فأُلحِق البطيخ بالخضراوات، فعارضه بإيراد أصل آخَر غير أصل المُسْتَدل، فقال: أقيس البطيخ على الخضراوات.

* **قوله: المعارضة وهي قسمان: معارضة في الأصل ومعارضة في الفرع، وأحسنهما المعارضة في الأصل، لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره:** يعني: لا يحتاج المعترض إلى ذكر أشياء أخرى غير إقامة الدليل على أن الوصف الذي جاء به هو الوَصْف الَّذِي يصح التعليل به، إلى ذكر غير صلاحية الوصف الذي ذكره للتعليل، ولا يحتاج إلى إيراد أصل جديد. فالعلة في البُر ليست الطعم وإنما هي الكيل والوزن، وبالتالي لا يصح أن تُلحق البطيخ به، فلم نحتج إلى إيراد أصل جديد، وإنما احتجنا إلى إقامة الدليل على أن الكيل والوزن هو العلة.

وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل، وأصل يشهد له، ثم ينقلب المعترض مستدلاً والمستدل معترضًا عليه.

ومعنى المعارضة في الأصل: أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم.

فقال قوم: لا يحتاج المستدل إلى حذفه؛ لأنه لو انفرد ما ذكره صحَّ التعليل به.

أما في المعارضة في الفرع فنحتاج إلى أصل جديد وهو الخَضراوات، ونحتاج إلى إيجاد الوصف الذي من أجله ثبت الحكم في الخضراوات. وفي المعارضة في الفرع يحْتَاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل للوصف الجديد، ويحتاج إلى أصل جديد يَشْهَد له، وبالتالي ينقلب؛ لأن المعترض أتى بقياس جديد كقياس البطيخ على الخضراوات، فالمستدل سيقوم بإبطال القياس الجديد الذي أورده المعترض، فينقلب المعترض مستدلاً وينقلب المستدل معترضًا.

* **قوله: ومعنى المعارضة في الأصل: أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم:** يعني أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه وهو البُر المستدل معنًى آخَر غير المعنى الذي ذكره المستدل، فيقول: أنت ذكرتَ أن العلة هي الطُّعم بينما العلة هي الكيل، وبالتالي لا يَصِحُّ قياسك.

فهل يُطالَب المستدل بإبطال وصف المعترض فيقول: وصفك هذا لا يَصِحّ التعليل به ويقيم الدليل على ذلك.

قال قوم: لا يحتاج المستدل إلى إلغاء وصف المعترض وحذفه؛ لأنه يمكن أن يكون كلام المستدل صحيحًا وفي نفس الوقت يكون كلام المعترض صحيحًا ويكون الحكم معللاً بِعِلَّتَيْن؛ لأنه لو انفرد ما ذكره المستدل صحَّ التعليل به،

والصحيح: أنه يلزمه حذف ما ذكره المعترض؛ لاحتمال أن يكون الحكم ثبت رعايةً لما ذكره المستدل، أو لهما جميعًا، وهو الأظهر؛ فإنه دأب الشارع في اعتبار المصالح.

وفي جواب المستدل عنه طرق أربعة:

أحدها: تبيين أن مثل ذلك الحكم ثابت بدون ما ذكره المعترض، فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم.

وهذا مبني على مسألة: هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين؟ فإن قلنا: يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فحينئذٍ لا يَلْزَمه أن يحذف وصف المعترض، أما إذا قلنا: الحكم الواحد لا يَصِحُّ أن يُعلَّل إلا بعلة واحدة فيلزمه الحذف. والصحيح أن المستدل يَلْزَمه حذف وصف المعترض؛ لوجود ثلاثةِ احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الحكم ثبتَ رِعايةً لوصف المستدلِّ.

الاحتمال الثاني: أن يكون الحكم ثبتَ لوصف المعترض.

الاحتمال الثالث: أن يكون الحكم ثَبَتَ للوصفين معًا، وهذا أقوى الاحتمالات؛ لأَنَّ كُلاًّ من الوصفين وَصْف مُنَاسِب لتشريع الحكم، والعادة مِنَ الشَّارِع أن يلتفت إلى الأوصاف التي تَتَرَتَّب عليها المصالح.

كيف نُجيب عن المعارضة في الأصل؟

قال: (**وفي جواب المستدل عنه طرقٌ أربعة**)، جواب المستدل يكون بحذف وصف المعترض، وذلك بطرق:

الطريق الأول: أن يكون بالنقض.

الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق. كإلحاق الأمة بالعبد في السَّراية.

الطريق الثاني: أن يبين محلاً آخَر وُجد فيه الحكم بدون وصف المعترض، مثلاً (الحديد) نتفق أنا وأنت على أنه يجري فيه الربا، مع أنه ليس بمطعوم، مما يدل على أن وصف الطُّعم ليس وصفًا يَصِحُّ التعليل به لحكم الربا، فإن بيَّن المستدل أن الحكم - وهو الرِّبا - ثابت بدون وجود وصف المعترض الذي هو الطُّعم، فهذا يدل على أن وصف المستدل هو علة الحكم وهو الطُّعم، فإن بيَّن المعترض في الأصل الآخَر -وهو الحديد - مناسبًا آخَر، فقال: الحديد فيه وصف آخَر غير الكيل والوزن، فحينئذ يلزم المستدل أن يَحْذف هذا الوصف الآخَر، ولا يكفيه أن يَكون كل واحد من الوصفين يُلغي الآخَر؛ لأنه يمكن أن يكون الحكم معللاً في كل أصل بعلة أخرى غير العلة التي يُعَلَّل بها الأصل الآخَر، فإنه يمكن أن يكون الحكم الواحد له أكثر مِنْ علة، مثل: نقض الوضوء بالبول، بأكل لحم الجَزُور، بمس الذكر... إلى غير ذلك.

الطريق الثاني من طرق حذف وصف المعترض: أن يبيِّن المستدل أن الوصف الذي ذكره المعترض لا يلتفت إليه الشارع، سواء لا يلتفت إليه بالكُلِّيَّة فيقول مثلًا: أتيتُ بوصف الطعم فأنتَ عَارَضْتَنِي بوصفٍ وهو أن حبَّاته صغيرة، فيقول: الصِّغَر والكِبَر هذا وصف لا يلتفت إليه الشارع، فيُبَين أن الوصف الذي ذكره المعترض لا يلتفت إليه الشارع، سواء بالعموم مثل الطول والقِصر أو في هذا الموطن بالخُصوص، فمثلاً مسألة الذكورة والأنوثة، في بعض

الثالث: أن يبين أن العلة ثابتة بالنص أو تنبيه من الشارع، على ما ذكرناه.

الرابع: أن يبين رجحان ما ذكره على ما أبرزه المعترض. فإذا ظهر ذلك إما بدليل، وإما بتسليم المعترض لزم أن يكون هو العلة.

الأبواب لا يلتفت إليها الشارع، فالتعليل بالذكورة في بعض الأبواب حينئذٍ نقول: هذا وصف لا يُعتَبر.

إذَن هناك طرق يتمكن بها المستدل من حذف وصف المعترض وإلغائه:

الطريق الأول: أن يُبَيِّن أن الحكم وُجِدَ في بعض المحال بدون وصف المعترض، مما يدل على أن وصْفَ المعترض ليس علة للحكم.

الثاني: أن يبين المستدل أن وصف المعترض لا يلتفت إليه الشارع، بل هو من الأوصاف الطردية، سواء في جميع الأبواب أو في ذلك الباب بالخصوص. مثال ذلك: صفة الذكورية في أحكام العتق لا يُلتَفت إليها، فلو جاءنا إنسان وقال في حديث: «**من أعتق مملوكًا له فيه شِرك**» بأن الوصف المعلَّل به هنا هو كونه ذكرًا، نقول: وصْف الذكورية وصف طردي في باب العتق.

الطريق الثالث من طرق حذف كلام المعترض: أن يقول المستدل: الوصف الذي ذكرته أنا قد قام الدليل عليه، فهُنَاك دَلِيل يدل على أن الطُّعم وصف مُعْتَبر وهو قول النبي ﷺ: «**الطعام بالطعام ربا**» فيَدُلّ هذا على أن هَذَا الوَصْفَ الَّذِي ذكره المستدل هو العلة؛ لأنه ثابت بالنص، أما الوصف الذي ذكَرَهُ المعترض فلم يَثْبُت بالنص، وبالتالي لا يصح معارضة الثابت بالنص بوصف لم يدل عليه دليل.

الطريق الرابع: أن يُقِيم الدليل على ترجيح وصفه، وسيأتي معنا

القسم الثاني: المعارضة في الفرع.

وهو أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم. وهو ضربان:

أحدهما: أن يعارضه بدليل آكد منه، من نص أو إجماع. وقد ذكر في فساد الاعتبار.

الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع.

التَّعَارض بين المعاني، وهناك طرائق معينة يتم بها الترجيح، فلما أورد المستدل وصفًا وأورد المعترض وصفًا يُقِيم المستدل الدَّلِيل على أن وصفه أرْجَح مِنْ وصْف المعترض، فإذا ظَهَرَ رُجْحَان وَصْف المستدل على وصف المعترض إما بدليل وإِمَّا بِتَسْلِيم المعترض لَزِمَ أن يكون وصف المستدل هو: العلة.

القسم الثاني من أقسام المعارضة: المعارضة في الفرع: وهو أن يقول المعترض: هذا الفرع يلتحق بأصلٍ آخَر غير الأصل الذي ذكرته يا أيها المُسْتَدِل، وهو أن يذكر في الفرع ما يَمْتَنِع معه ثبوت الحكم، هذا معنى أعَم من المعنى الذي ذكرتُه، وذلك لأنه يشمل ثلاثة معانٍ؛ فالمعنى الذي ذكرته هو المعارضة بأصل آخَر، وكذلك يشمل فساد الاعتبار الذي ذُكِرَ من قبل، وهو الذي ذكره هنا: وهو أن يعارضه بدليل آكَد مِنْهُ مِنْ نص أو إجماع، وقد ذُكِرَ في فساد الاعتبار.

فالقسم الثاني: ما يسمى بالفَرق، فيبين أن هناك فرقًا بين الأصل والفرع.

قال: (**الثاني أن يعارضه بإبداء وصفٍ في الفرع**) يعني يقتضي إلحاقه بأصل آخَر غير أصل المستدل.

وقد يذكر في معرض كونه مانعًا للحكم احتاج إلى إثبات كونه مانعًا إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه من العلة والأصل، ويفتقر أن تكون علة المعترض في القوة كعلة المستدل، إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه، فلا يكفي المعترض: المعارضة بوصف مخيل.

وإن كان طريقه المناسبة: فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف شبهي.

وقد يُذكر هذا الوصف الآخَر في معرض كونه مانعًا للحكم فيقول: هذه الصورة التي معنا لا نُلْحِقها بالأصل لوجود مانع، وحينئذٍ فهناك فرق بين الأصل والفرع، فالفرع فيه مانع من إثبات الحكم، كما لو قال: لو قَتَلَ مُسْلِم مُسْلِمًا لقُتل، فكذلك إذا قتلَ المسلم ذِمِّيًا، فيقول المعترض: هنا وَصْف يُفرِّق بين الأصل والفرع، وهو وصف عدم المكافأة، فنحتاج إلى إثبات كون هذا الوصف - وهو عدم المكافأة - يمنع من إثبات الحكم، وبإقامة دليل على اعتبار هذا الوصف.

قال: (وقد يُذكر وصف المعترض في معرِض كون ذلك الوصف مانعًا للحكم)، وحينئذٍ نحتاج إلى إثبات كون الوصف الجديد يمنع بطريق مُمَاثِل لطريق المستدل في إثباتِ الحكمَ، من إثبات إتيان بأصل جديد وعلة أخرى.

فنقول: البطيخ يُلحَق بالخَضراوات؛ لأنه يتلفُ مثلاً، وبالتالي لا نلحقه بالبُر، ويَفْتَقِر أن تكون علة المعترض أقْوَى مِنْ عِلة المستدل، فلا يكفي المعترض المعارَضة بِوَصْف مستنبَط مَعَ كون وصف المستدل وصفًا منصوصًا على عِلِّيَّتِه، وإن كان طريقه المُنَاسَبة فلا يَكْفِي أن نعارض بِوَصْف شِبهي، فالمناسبة وصف مستنبَط، لكن الشبهي أضْعَف منه.

وإن ادّعى كونه مانعًا للسببية: فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل، فإن الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها.

النوع الثاني: أن يدّعي أن الوصف الذي أتى به يمنع من السببية، وحينئذٍ هل يحتاج إلى أصل جديد؟ فمثلاً: مال الوقف تجب فيه الزكاة كمال الإنسان، فقال: مال الوقف - بجامع أنه مال - فيه وصفٌ آخَر وهو عدم المالك فيه، وبذلك نُلحقه بأصل آخَر، هل نحتاج إلى أن نذكر أصلاً جديد أو لا نذكر؟ فهنا ادَّعينا أن الوصف الجديد يمنع من السببية، فقد قِيلَ: لا يحتاج إلى إيراد أصل جديد؛ لأن الحكمة - وهي عدم المالك - يثبت الحكم بها، وحينئذٍ قد علمنا انتفاءها.

السؤال العاشر: عدم التأثير: ومعناه: أن يذكر في الدليل ما يستغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل؛ إما لأن الحكم يثبت بدونه، وإما لكونه وصفًا طرديًّا.

مثال الأول: ما لو قيل في بيع الغائب: مبيع لم يره فلا يصحُّ بيعه كالطير في الهواء، فذكر عدم الرؤية ضائع؛ لأنه لا يصح بيع الطير في الهواء، ولو كان مرئيًّا.

السؤال العاشر: عدم التأثير: بأن يكون الوصف الذي ذكرته علة غير مؤثر، أو يكون وصفًا طرديًّا لا يصح بناء الحكم عليه، أو فيه جُمَل وكَلِمَات في العِلَّة لا يصحُّ أن تُدْخِلَهَا في العلة، فإذا حذفتها بطل قِيَاسُك.

ومعناه: أن يذكر المُعْتَرض في قياس المستدل أوْصَافًا لا فائدة لها، ويمكن أن يُستغنى عنها في إثبات الحكم في الأصل، لكن هذه الأوصاف موجودة في الفرع، إما لأن الحكم في الأصل يثبُت بدون هذه الأوصاف، أو لكون تلك الأوصاف أوْصَافًا طَرْدِيَّة لا يُرتَّب عليها الحكم.

مثال ذلك: في مسألة بيع الغائب لو قال المستدل: مَبِيع لم يره فلا يَصِحّ بيعه، كالطير في الهواء. فالأصل: الطير في الهواء. الفرع: الغائب. الحكم: لا يصح بيعه. العلة: مبيعٌ لم يره. فإذا كان يرى الطير في الهواء فيكون قوله: (لم يره) لا فائدة له؛ لأنه حتى ولو كان يرى الطير فلا يصح، وبالتالي هذا الوصف (لم يره) لا يصح أن تجعله في دليلك، فإذا لم تجعله في العلة بطلَ قياسُك، وهذا يسمى عدم تأثير، فهذا الوصف غير مؤثر فيؤدي إلى إبطال القياس.

ومثال الثاني: قولهم في الصبح: صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب فهذا وصف طردي على ما لا يخفى.

ومثال الثاني – أي: كون الوصف طرديًّا -: هل يجوز تقديم أذان الفجر قبل الوقت؟ هي من مواطن الخلاف؛ فيقول قائل: لا يجوز تقديم أذان الفجر قبل الوقت؛ لأن هذه صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديم أذانها على الوقت كالمغرب. فالأصل: المغرب، والفرع: الفجر، والحكم: لا يجوز تقديم أذانها على الوقت، والعلة: صلاةٌ لا يجوز قصرها.

فيقول المعترض: لا يجوز، هذا وصف طرديٌّ، هناك صلوات يجوز قصرها ولا يجوز تقديم الأذان قبل الوقت، مثل: صلاة العشاء، والظهر، والعصر. فهذا وصف طردي غير مؤثر في الحكم، فإذا ألغيته لم يصحَّ استدلالك.

السؤال الحادي عشر: التركيب.

وهو القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم. كما لو قيل في المرأة البالغة: إنها أنثى، فلا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة، فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها.

فقيل: هذا قياس فاسدٌ؛ فإنه فرار عن فقه المسألة برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ، وهي مسألة أخرى، وليس ذلك بأولى من عكسه.

السؤال الحادي عشر: التركيب: والمراد بالتركيب: أن يُبنى القياس على مذهبين مختلفين، وبذلك يصير مُركَّبًا من مذهبين مختلفين، وقد يكون مرُكَّب الأصل، بحيث إذا عارض في الأصل تبَنَّى مَذْهَبًا جديدًا في الأصل وأجْرَى فيه القياس. وقد يكون مُركَّب الوصف، قال: وهو القياس المرُكَّب مِن اخْتِلاف مَذْهَب الخصم، فتقول: إن كنتَ وافقتني في حكم الأصل بطل قياسُك، وإن كنت خالَفتني أبطلت قياسك من طريقة أخرى.

مثال ذلك: يرى الحنفية أن المرأة البالغة تُزَوِّج نفسها بِدُون وليّ، ويَرَوْن أن سن البلوغ ثمانية عشر، فهم يتفقون مع الجمهور على أن خمسة عشر وستة عشر وسبعة عشر لا تُزَوِّج نَفْسَها. فيأتي واحد من الجمهور ويعترض على الحنفي فيقول له: ابنة ثمانية عشر أو ابنة عشرين أنْثَى لا تُزَوِّج نَفسها كابنة ستة عشر.

الأصل: ابنة ستة عشر، والفرع: ابنة عشرين، والعلة: أنثى، والحكم: لا تُزَوج نفسها. فيقول المعترض: العلة في ابنة ستة عشر ليس لأنها أنثى، وإنما لأنها غير بالغة، فإن وافقتني على أن السبب وهو أنها غير بالغة وإلا قلت: ابنة ستة عشر تُزَوِّج نفسها، في الأول كان يقول: ابنة ستة عشر لا تزوِّج نفسها،

وقيل: يصح التمسكُّ به؛ لأن حاصله راجع إلى المنازعة في الأصل، وإبطال ما يدعي المعترض تعليل الحكم به؛ ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل.

ولا يلزم من ذلك فساد القياس.

وفي الأخير قال: تُزَوِّج نفسها إن اعتبرناها بالِغَة، فقيل: هذا قياسٌ فاسد؛ لأنه فِرَار عن فقه المسألة؛ لأن المسألة كانت في البكر تُزَوج نفسها أو لا تزوج نفسها، وانتقلنا إلى مسألة جديدة وهي: ما هو سن البلوغ؟ وبالتالي يمكن أن نعكس، وليس ذلك بأوْلى من عكسه.

قال: (**وقيل: يَصِحُّ التمسُّك به**) يعني: بسؤال التأثير؛ لأن حاصل سؤال التركيب يرجع إلى منع حكم الأصل، ويرجع إلى سؤال المطالبة، وهو كون الوصف موجودًا في الفرع، وإبطال ما يدَّعي المُعْتَرِض تعليل الحكم به، لِيَسْلَمَ ما يدَّعيه مِنَ الجامع في الأصل، بحيث تكون العِلَّة صحيحة، ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواقع.

الثاني عشر: القول بالموجب.

وحقيقته: تسليم ما جعله المستدل موجبًا لدليله مع بقاء الخلاف. وإذا توجَّه انقطع المستدل. وهو آخر الأسئلة؛ إذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحدٍ منهما، يلي: إما أن يصحَّ فينقطع المستدل، وإما أن يفسد فينقطع المعترض.

السؤال الثاني عشر: القول بالموجب: وخلاصته أن يقول: قياسك صحيح في جميع ما ذكرتَ من الأصل والفرع والعلة والحكم، لكن ليس هو بالمسألة التي نتنازع فيها، فإذا سلَّم له القول بالموجب بطل القياس، وإذا بطل القول بالموجب نَجَحَ المستدل؛ لأَنَّهُ سَلَّم له بالأصل والفرع والعلة، وسلم له الحُكْم، فمعناه أنه صحَّح القياس، فإذا صحح القياس لكنه يدَّعي أن القياس في مَحَل آخَر، مثال ذلك: تنازعوا في مسألة إمامة غير البالغ في صلاة الفرض، فيأتي بقياس في مسألة صلاة التراويح، فيقول: تصح إمامَة غير البالغ في صلاة التراويح كَصِيَامه، بجامع أن كلاًّ منهما عبادة، فيقول: قياسك صحيح، ولكن نحن لا نتنازع في إمامته لصلاة التراويح، وإنما نتنازع في إمامته لصلاة الفرض. فإذا سلَّم له القول بالموجب بطل هذا القياس، وإن كَانَ الاعْتِرَاف بالقول بالموجب اعْتَرافًا باطلاً فحينئذٍ كان قياسًا صحيحًا.

قال: (وحقيقته تسليم المعترض لما جعله المستدل موجَبًا لدليله)، يقول: صحَّ قياسُك بأصله وفرعه وعلته وحكمه، والمُوجَب هو الحكم والأثر، لكن الخلاف باقٍ، وإذا توجَّه سؤال القول بالموجب انقطع المستدلُّ وبطل قياسُه. وهو آخِر الأسئلة؛ لأنه قد سلِمَ بالأصل والفرع والحكم والعلة، وبالتالي صارَ لا ينازِع في شيء سبق أن سلَّمَ به. وحينئذٍ إما أن يصحَّ القول بالموجَب فينقطع

ومورد ذلك موضعان:

أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذًا للخصم، كما لو قال في القتل بالمثقل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه.

المستدلُّ ويبطُل قياسه، وإما أن يفسُدَ القول بالموجب فيَنْقَطِع المعترض ويَصِح قياس المستدل.

والقول بالموجَب له موضعان:

الأول: أن يَنْصِبَ المستدل الدليل في إفساد ما يظن أنه دليل الخصم، فيقول له الخصم المعترض: نحن نتكلم في شيء آخَر.

مثال ذلك: مسألة القتل بالمُثَقَّل، فالحنفية يقولون بعدم القصاص فيه[1]، والجمهور يقولون بالقصاص[2]، مثل: الصدم بالسيارة، فيقول واحد من مذهب الجمهور: التفاوت في الوسيلة لا يَمْنَع وجوب القصاص كالتفاوت في المُتَوَسَّلِ إليه. فالأصل: القتل بالمحدد، والفرع: القتل بالمثَقل. فيقول: التفاوت في الوسيلة، بمحدد أو مثَقَّل لا يمنع وجوب القصاص وهذا هو الحُكم، والعلّة: التفاوت في الوسيلة.

ويمكن أن تسوقه في سياق آخر، فتقول: الأصل: التفاوت في المتوسل إليه، والفرع: التفاوت في الوسيلة: مثقل ومُحدد، والحكم: لا يمنع وجوب القصاص، والعلة: تفاوت. فيقول: كونُه لا يمنع وجوب القصاص ليس معناه

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٢/٢٤٨)، بدائع الصنائع (٧/٢٣٤).

(٢) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٨/٧)، حاشية الدسوقي (٤/٢٤٢)، روضة الطالبين (٩/١٢٤، ١٢٥)، شرح منتهى الإرادات (٣/٢٥٤، ٢٥٥).

فيقول المعترض: أنا قائل بموجب الدليل، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل، ولا يلزم القصاص؛ فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم.

وطريق المستدل في دفعه: أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه، أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل.

الثاني: أن يتعرَّض لحكم يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف، كما لو قال في وجوب زكاة الخيل: حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب الزكاة فيه كالإبل.

يُثبت القصاص. مثالُ ذلك: الوضوء لا يمنع من الصلاة، لكن ليس معناه أننا إذا أثبتنا الوضوء أثبتنا الصلاة، فعدمُ المانع ليس دليلاً على وجود الحكم.

فيقول المعترض: أنا أقول بدليلِك، فصحيح أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، ولكن الخلاف ليس فيما لا يمنع، وإنما الخلاف في: هل ثبتَ القصاص؟ فالتفاوت في الوسيلة لا يَمْنَع وجوب القتل، لكن لا يَدُلُّ على وجوب القصاص، فَإِنَّهُ لا يلزم من عدم المانع وجود الحُكم وثبوته.

ويُجَاب عنهُ بأن يُبيّن المُعترض التَّلازم بين الأمرين، فيقول: إذا لم يَمْنَع من وجوب القصاص، فهذا يدُل على ثبوته. أو يقول بأن الخلاف بيني وبينك في كونه مانعًا أو ليس بمانع. لهُ طريقان: أن يُبيّن أن محل النزاع يلزم من هذا القياس.

الجواب الثاني: أن يُبيّن أن الخلاف مقصودٌ فيما يعرضُ له في الدليل، أي: أنا وأنت مُختلفان في هذا الجانب.

النوع الثاني من أنواع القول الموجَب: أنْ يَتَعَرَّض لحكم يمكن للمُعترض تَسْلِيمُهُ مع بقاء الخلاف، كما في مسألة زكاة الخيل، فالحنفية يرون أن الخيل

فيقول المعترض: أنا قائل بموجبه، وعندي تجب فيها زكاة التجارة، والنزاع في زكاة العين، فيقول: الزكاة بالألف واللام ينصرف إلى موضع الخلاف ومحل الفتيا.

وقد يعترض على القياس بغير ذلك: كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين، فلا نسلم أنه حجة.

تجب فيه زكاةٌ، والجمهور يرون عدم وجوب الزكاة في الخيل، فيقول الحنفي: حيوان تجوزُ المُسابقة عليه فتجبُ الزكاة فيه كالإبل. فالأصل: الإبل، والفرع: الخيل، والحُكم: تجبُ زكاتُهُ، والعلة: حيوانٌ تجوزُ المُسابقةُ عليه.

فيقول المُعْتَرِض: أنا أُسلِّم بقياسك لكنه فيما أُعِدَّ للتجارة، والخلاف بيني وبينك في السائمة غير المعدَّة للتجارة، فيقول المُعترض: أنا قائلٌ بموجبِهِ، قياسك صحيح، وعندي هذا الدليل يَدُلُّ على أن زكاة التجارة تجب فيه، وهذا أسلِّمه لك، ولكن الخلاف بيني وبينك في زكاة السائمة، فيقول المُستدلُّ: اعتراضك هذا ليس له قيمة؛ لأني أنا أقول: فتجبُ الزكاة فيه، والزكاة مُعرَّفة بالألف واللام العَهديّة، والعهد بيني وبينك في زكاة السائمة وهو موطن الخلاف ومحل الفُتيا.

* **قوله: وقد يعترض على القياس بغير ذلك:** أي: هُناك اعتراضات أُخرى على القياس، مثل اعتراض الظاهرية، فيرون أن القياس كلهُ ليس بحُجّة، ولا يصح أن تستدل بالقياس، وقد يُعْتَرضُ على القياس باعتراضاتٍ أُخرى.

أمثلة: كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين، والقياس ليس بحُجة. ويجاب عليهم بإقامة الأدلّة على حُجيّة القياس.

وقول الحنفية: هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات، ونحو ذلك مما مضى، وذكرنا حجة خصومنا، والجواب عنها فلا حاجة إلى إعادته. واختلف في وجوب ترتيب الأسئلة، ولا خلاف أنه أحسن وأولى.

ومن أنواع الاعتراض: أن يقول المعترض: هذا استعمال للقياس في محل لا يجوز استعمال القياس فيه، فالجمهور يقولون: المُقدَّرات لا يجري فيها القياس، والمُستثنى من القياس الذي لا تُعلم عِلَّتُهُ لا يجوز إجراء القياس عليه، فإذا استعمل القياس في هذه المواطن فيرون أن هذا استعمال للقياس فيما لا يصح إثباتهُ بالقياس.

ومثله عند الحنفيّة: إذا استدل وقال: اللواط كالزنا في كَوْنِهِ: إيلاج فرجٍ مُشتهى طبعًا، فيثبُت فيه الحَدُّ، فيقول الحنفي: هذا إثبات للقياس في الحدود، والقياس لا يجوز إجراؤه في الحدود، ومثله في الكفارات، وقد مضت هذه المسائل، والجواب بإثبات حُجيّة القياس في هذه الأبواب.

هل يجب ترتيب الأسئلة؟

هُناك بعض الأسئلة لا بدَّ من مُلاحظة الترتيب فيها، مثلما ذَكَرْنَا في سؤال التقسيم والمُطالبة، ومثلما ذكرنا في القول بالموجَب، فهذا يلزم أن يكون آخر الأسئلة؟ وأيضًا في المُعارضة والقلب، لكن في غيرها هل يجب الترتيب أو لا يجب؟

اختلفوا فيه، ولا شك أن الترتيب أَوْلَى وأحسن.

باب الاجتهاد:

فصلٌ: في حكم المجتهد:

الاجتهاد في اللغة: بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل.

ولا يستعمل إلا فيما فيه جهدٌ، يقال: اجتهد في حمل الرَّحى، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.

وهو في عرف الفقهاء: مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع.

ذكر المؤلف هُنا عددًا من المسائل:

المسألة الأولى: تعريف الاجتهاد: وذكر أنهُ في اللغة: بذل المجهود، بحيث يتم استِفْرَاغ الوسع[1]، والأصل أن يكون في الأفعال، لا في الاستنتاجات والاستنباطات. وذكر المؤلف أن من شروط تسمية الشيء اجتهادًا: أن يكون فيه جهدٌ وكلفة.

استدل على ذلك بأن العرب تقول: اجتهد فُلانٌ في حمل الشيء الثقيل، ولا يقولون مثل ذلك في الشيء الخفيف، وأما تعريف الاجتهاد في الاصطلاح فهو مبنيٌّ على معرفة المناهج التي سار عليها عُلماء الأصول؛ فإن هُناك منهجين:

المنهج الأول: أن الاجتهاد هو استخراج الحكم من الأدلَّة بطرائقه، وهو الذي فسَّرهُ المؤلف هُنا بأن الاجتهاد في عرف الفُقهاء: بذل المجهود في العلم بأحكام الشريعة، وعلى ذلك يُعدُّ استخراج الحُكم مِنَ الدَّلِيل القطعي اجتهادًا.

---

(١) انظر: لسان العرب (١٣٣/٣).

والتام منه: أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحسَّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.

وشرط المجتهد: إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها.

المنهج الثاني: يقصر الاجتهاد على ما كانت المسألةُ ظنيَّة والدليلُ فيها ظنيًّا، ولذلك يقولون: مسائل الاجتهاد في مُقابلة المسائل القطعية، لكن المنهج الأول الذي ذكرهُ المؤلف هُنا هو الأشهر عند عُلماء الأصول.

المسألة الثانية: أقسام الاجتهاد:

قسَّم المؤلف الاجتهاد إلى: اجتهادٍ تامٍّ، بِأَنْ يَطْلُب الحُكم إلى أن يُحِسَّ مِنْ نَفسِهِ بالعجزِ عن مزيدِ طلب.

ويُقابل الاجتهاد التامَّ الاجتهادُ النَّاقص، وهو الذي لم يتم بذل الجُهد فيه وافيًا.

ومَن كان قادرًا على إتمام الاجتهاد لم يجُزْ له أن يقتصر في الاجتهاد.

شروط المُجتهد: خُلاصتُها: أربعة شروط:

الأول: معرفة الأدلَّة الشرعية بتفاصيلها.

الثاني: معرفة قواعد الأصول والقدرة على تطبيقها.

الثالث: معرفة مواطن الإجماع والاختلاف.

الرابع: أن يعرف من لغة العرب ما يُمَكِّنُهُ من فهم الأدلَّة.

* **قوله: إحاطته بمدارك الأحكام:** والمدارك يعني الأدلَّة **(المثمرة لها)** أي: المنتجة للأحكام.

وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس التابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة.

ولا تشترط العدالة، لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله.

---

* **قوله: وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع واستصحاب الحال:** يعني مدارك الأحكام هي: الكتاب، والسُّنة، والإجماع، واستصحاب الحال.

* **قوله: والقياس التابع لها:** أي: ويتبع هذه المدارك القياس؛ لأن القياس لا يَسْتَقِلُّ بنفسه، بل لابد أن يكون لهُ أصل مُستند إلى دليل.

* **قوله: وما يعتبر في الحكم في الجملة:** يعني لابد أن يُحيط المجتهد بما يُشترط في الحكم بالجملة، فلا يشترط أن يعرف التفاصيل في كل مسألةٍ، وإنما يكون عارفًا بما يُشْتَرَط للحُكم في الجُملة.

* **قوله: وتقديم ما يجب تقديمه منها:** يعني أن يكون عند المجتهد معرفة لما يصحُّ أن يُقدَّم أو يؤخَّر من الأدلة، والأدلة يكون منها مُتقدِّم ومنها مُتأخر، فإذا تعارضت رَجَّحْنَا باعتبارات مُختلفة كما سيأتي.

هل العدالة شرط من شروط الاجتهاد؟

نقول: ليست شرطًا، فيجب عليه أن يجتهد[1]؛ لكن الأخذ بفتواه أو بقوله لا تصح إلا بعد عدالته؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ﴾ [الحجرات: ٦].

---

(١) انظر: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٣٠٦) روضة الناظر (٢/٣٣٤) شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٨٨).

والواجب من معرفة الكتاب: معرفة ما يتعلق منه بالأحكام، وهي قدر خمسمائة آية، ولا يشترط حفظها، بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته إليها.

ومن السُّنة: معرفة أحاديث الأحكام.

---

* **قوله: والواجب من معرفة الكتاب:** فصَّل المؤلف ما يتعلق بالشرط الأول، وقد حصرَهُ المؤلف على معرفة آيات الأحكام، ذكر أنها قدر خمسمائة آية، والَّذِي يظهر أنها أكثر مِنْ ذَلِكَ بكثير؛ ولعل المؤلف اقتصر على ما دلالتهُ واضِحَة من القرآن على الأحكام.

* **قوله: ولا يُشترط حفظُها:** هذا هو مذهب أحمد والجماهير[1]، وعند الإمام الشافعي لا بد أن يحفظَ المُجتهد الأدلَّة[2].

* **قوله: بل علمه بمواقعها:** يعني يُشترط علم المُجتهد بمواقعها؛ أي بالمواطِن التي تكون فيها، من أجل أن يتمكَّن من استخراج الآية المُستدَلِّ بها وقت الحاجة إليها.

* **قوله: ومن السُّنة: معرفة أحاديث الأحكام:** يعني لا بد للمجتهد أن يعرف أحاديث الأحكام، التي وردت في السنة النبوية.

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٣٣٤)، المستصفى (ص٣٤٢)، المحصول للرازي (٢/٣٠٥)، نهاية الوصول (٨/٣٨٢٧)، البحر المحيط (٨/٢٣٠)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٧)، رفع النقاب (٦/١٠٩)، تيسير التحرير (٤/١٨٢).

(٢) نسب السمعاني القول باشتراط حفظ المجتهد القرآن الكريم إلى كثير من أهل العلم ولم يسمِّ أحدًا منهم. وذكر أمير بادشاه أنه منقول عن الشافعي. انظر قواطع الأدلة (٢/٣٠٥)، تيسير التحرير (٤/١٨٢).

وهي مع كثرتها محصورة.

ولا بدَّ من معرفة الناسخ والمنسوخ منها.

ويكفيه أن يعرف أن المستدلَّ به في هذه الحادثة غير منسوخ.

ويحتاج إلى معرفة صحة الحديث المعتمد عليه؛ إمَّا بمعرفة عدالة رواته وحفظهم، وإما بأخذه من الكتب الصحيحة.

---

* **قوله: وهي مع كثرتها محصورة:** هُناك مَن جعلها ألفًا وأربعمائة، وهناك مَن جعلها عشرات الألوف.

الشرط الثاني من شروط المجتهد: أن يعرف قواعد الفهم والاستنباط وهو الذي أشار إليه المؤلف بما سيأتي من قوله: ويعلم من استصحاب الحال ما ذكر في بابه. ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها. ومعرفة شيء من النحو واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب، وهو ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامِّه وخاصِّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصِّه وفحواه ولحنه ومفهومه، مما يتعلق بالكتاب والسُّنة.

* **قوله: ولا بدَّ من معرفة الناسخ والمنسوخ منها:** يعني لا بد للمجتهد من معرفة الناسخ والمنسوخ؛ لئلا يحكم بالدليل فيكون منسوخًا.

* **قوله: ويكفيه أن يعرف أن المستدلَّ به في هذه الحادثة غير منسوخ:** يعني يَكْفِيه أن يعرف أن الآية المُسْتَدَلَّ بها في هذه الحادثة غير منسوخة. هذا بالنسبة للقرآن.

* **قوله: ويحتاج إلى معرفة صحة الحديث المعتمد عليه:** يعني يُشترط في السُّنَّة أن يعرف صحَّة الخبر بالنظر في رجال الإسناد والتأكد من حفظهم، والثقة بهم، وأن يكون لديه قُدرة على معرفة ما يُحكم بِهِ على الخبر بالضعف من

وأما الإجماع: فيحتاج إلى معرفة مواقعه، ويكفيه أن يعرف أن المسألة المفتى بها هل هي مختلف فيها أو لا؟

ويعلم من استصحاب الحال ما ذكر في بابه.

ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها.

ومعرفة شيء من النحو واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب، وهو ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامِّه وخاصِّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصِّه وفحواه ولحنه ومفهومه، مما يتعلق بالكتاب والسُّنَّة.

شذوذٍ وعلَّة، ونحو ذلك، سواء عرَفَ ذلك بنفسه أو كان مُقلِّدًا لغيرِهِ فيه.

الشرطُ الثالث من شروط المجتهد: الإجماع: قال: **وأما الإجماع: فيحتاج إلى معرفة مواقعه:** يعني لابد أن يعرف مواطن الإجماع والاختلاف، ويَكْفِيه معرفة وجود الخلاف في المسألة حتى يتَمكَّنَ مِنَ الاجتهاد فيها.

* **قوله: ويعلم من استصحاب الحال ما ذكر في بابه:** يعني لابد أن يعرف استصحاب الحال وأحكامه وما يتعلَّق به.

* **قوله: ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها:** يعني يحتاج كذلك إلى قواعد الأصول التي فيها قواعد نصب الأدلَّة أي: إقامتها، وشروط الأدلَّة، وهذا من المباحث الأصوليَّة.

الشرطُ الرابع من شروط المجتهد: معرفة شيءٍ من النحو واللغة يتيسَّر بِهِ فهمُ خطاب العرب، مما يتعلَّق بمعرفة النحو ومعرفة دلالات الألفاظ.

وفي آخره ذكر قواعد الاستنباط ودلالات الألفاظ عند الأصوليين.

ولا حاجة إلى معرفة تفاريع الفقه.

وليس من شرط الاجتهاد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهدٌ فيها وإن جهل حكم غيرها.

هل يُشترط أن يعرف المجتهد تفاريع الفقه؟

لا يُشترط؛ لأن هذه فروع ولَّدها المجتهدون من الأدلَّة، فنرجع إلى الأصل، واشترط بعض أهل العلم أن يعرف تَفَارِيع الفِقْه؛ لكن إذا قُلنا بِأَنَّهُ لا بد أن يكون عارفًا بمواطن الإجماع والخلاف كفاه هذا.

إذن عندنا أمران لا يُشترطان للاجتهاد: أولهما: العدالة، والثاني: معرفة تفاريع الفقه.

* **قوله: وليس من شرط الاجتهاد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل:** هل يَتَجَزَّأ الاجتهاد:

اختلف العُلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: أن الاجتهاد لا يَتَجَزَّأ، وأَنَّ مَنِ اجتهد في مسألة فعليه أن يجتهد في جميع المسائل(١).

القول الثاني: أن الاجتهاد يتجزَّأ(٢). وهذا هو الراجح؛ لإجماع

---

(١) انظر: المستصفى (ص٣٤٥)، الإحكام للآمدي (١٦٤/٤)، الردود والنقود (٦٧٩/٢).

(٢) وهو قول أكثر الاصوليين. انظر: التمهيد (٣٩٣/٤)، روضة الناظر (٣٣٧/٢، ٣٣٨)، شرح مختصر الروضة (٥٨٥/٣)، المستصفى (ص٣٤٥)، الإحكام للآمدي (١٦٤/٤)، البحر المحيط (٢٤٢/٨)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٧، ٤٣٨)، رفع النقاب (١١٦/٦)، تيسير التحرير (١٨٢/٤)، كشف الأسرار (١٧/٤).

وسئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فقال في ستٍّ وثلاثين: لا أدري، ولم يكن توقُّفه في تلك المسائل مخرجًا له عن حدِّ الاجتهاد.

الصحابة ؛ فإنهم كانوا يتوَقَّفُون في مسائل مع أنهم من أهل الاجتهاد. وهذا عمل الأُمَّة على ذلك، خصوصًا السلف من رواة الأحاديث.

* **قوله: وسئل مالك عن أربعين مسألةً فقال في ست وثلاثين: لا أدري، فلم يكن توقفهُ في تلك المسائل مُخرجًا لهُ عن حدِّ الاجتهاد:** وبهذا يتبيَّن أن الراجح جواز تجزؤ الاجتهاد، وأن كُل كلمة في القرآن عبادة مستقلة.

مسألةٌ:

يجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب، ويجوز للحاضر بإذنه. وجوَّزه أكثر الشافعية مطلقًا.

وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن رسول الله ﷺ؛ لإمكان الحكم بالوحي، وأجازه آخرون للغائب دون الحاضر.

ولنا: قصة معاذ حين قال: أجتهد رأيي، فصوَّبه.

وتفويضه الحكم في بني قريظة إلى سعد بن معاذ، وتصويبه حين حكم.

مسألة: التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبوَّة.

هل يُمكن أن يكون هُناك اجتهاد مع وجود النبي ﷺ أو لا؟

وما هي الثمرة والفائدة من بحث هذه المسألة؟

ثمرة هذه المسألة هي أن الاجتهاد يُؤْخَذ منه الظنُّ، ويُمكِن أن نَنْتَظِر في المسائل حتى ينزل الوحي القاطع، فبالتالي هل يَجُوز الاعتماد على الظن مع القُدرةِ على اليقين أو لا؟ هذه لها مسائل كثيرة، من ضمنها هذه المسألة.

إذا قلنا: يجتهد الصحابة في زمن النبوَّة، فيمكن الرجوع للظن مع إمكان اليقين. وإذا قُلنا: لا يجتهد فلماذا ألغينا اجتهادهم؟

لإمكانهم أن ينتظروا الوحي.

وقد ذكر المؤلف في هذه المسألة أقوالاً، لكن ينبغي أن نضعها بتقسيمها إلى أربعة أقسام:

الأول: بحضور النبي ﷺ. والثاني: في غيبته. وثالثها: بإذن النبي ﷺ، والرابع: بعدم إذنه.

....

فتصبح المسألة في أربع مسائل: حاضر بإذنه، حاضر بدون إذنِهِ، غائب بإذنِهِ، غائب بدون إذنِهِ.

مثال الأول: حكم سعد بن مُعاذ ﷺ في بني قُريظة، فهذا اجتهاد بحضور النبي ﷺ وبإذنه[١].

مثال الثاني: اجتهاد مُعَاذ ﷺ في الصلاة حِينما أخَّرَ القضاء لما بعد الصلاة بعد السلام بحضور النبي ﷺ بدون إذنه[٢].

مثال الثالث: أرسل أُنيسًا الأَسْلَمِي ﷺ إلى المرأة، فقال: «**فإنِ اعترفتْ فارجُمْها**»[٣]. فهنا اجتهاد بغيبته بإذن.

مثال الرابع: اجتهاد خُبيب ﷺ عندما صلى قبل قَتْلِه[٤]. فهذا اجتهاد

(١) أخرج البخاري (٣٠٤٣) ومسلم (١٧٦٨) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: لما نزلت بنو قريظة على حُكم سعد هو ابن معاذ، بعث رسول الله ﷺ وكان قريبًا منه، فجاء على حمار، فلما دنا قال رسول الله ﷺ: «**قوموا إلى سيدكم**» فجاء، فجلس إلى رسول الله ﷺ، فقال له: «**إن هؤلاء نزلوا على حُكمكَ**» قال: فإني أحكم أن تُقتل المقاتِلَة وأن تُسبى الذُّرية. قال: «**لقد حكمتَ فيهم بحُكم الملِك**».

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٥/٢٤٦) والطبراني في الكبير (٢٠/١٣٢) من حديث معاذ ﷺ وفيه أنه قال: وكانوا يأتون الصلاة وقد سبقهم ببعضها النبيُّ ﷺ قال: فكان الرجل يشير إلى الرجل إذا جاء كَمْ صلى؟ فيقول: واحدة أو اثنتين فيصليها، ثم يدخل مع القوم في صلاتهم. قال: فجاء معاذ فقال: لا أجده على حالٍ أبدًا إلا كنتُ عليها، ثم قضيتُ ما سبقني. قال: فجاء وقد سبقه النبي ﷺ ببعضها قال: فثبت معه، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قام فقضى، فقال رسول الله ﷺ: «**إنَّه قد سنَّ لكم معاذٌ فهكذا فاصنعوا**».

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٣١٤) ومسلم (١٦٩٧).

(٤) أخرج البخاري (٣٠٤٥) من حديث أبي هريرة ﷺ ضمن حديث طويل وفيه: قَالَ لَهُمْ خُبَيْبٌ: ذَرُونِي أَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ، فَتَرَكُوهُ، فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ.

....

بغيبته بدون إذنه.

* **قوله:** يجوز التعبُّد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ، ويجوز لِلْحَاضِرِ بإذنه: فهُو يرى أن الغائب يجتهد مُطلقًا، وأن الحَاضِر يَجْتَهد بإذنه ﷺ له، وأما بدون إذنه فلا يجتهد(١).

* **قوله:** وجوَّزَهُ أكثر الشافعيَّة مُطلَقًا: أي: في الصور الأربعة بحضوره وغيبته وبإذنه وبدون إذنه(٢).

والقول الثالث: أنكر قَوْمٌ التعبُّد بالقياس في زمنه في جميع الصور الأربع، واستدلوا بإمكان انتظار الوحي، وبالتالي لا يحتاج إلى اجتهاداتهم(٣).

القول الرابع: أجازه آخرون للغائب دون الحاضر بإذنه وبدون إذنه(٤).

واستدل المؤلف بقصة مُعاذ حين بعثهُ النبي ﷺ فقال له: بمَ تحْكم؟ قال له: بكتاب الله. قال له: فإن لم تجد؟ فقال: بسُنة النبي. قال: فإن لم تجد؟

---

(١) انظر: التمهيد (٣/٤٢٣)، روضة الناظر (٢/٣٣٨)، شرح مختصر الروضة (٣/٥٨٩).

(٢) واختاره من الحنابلة القاضي أبو يعلى وابن عقيل وابن مفلح والمرداوي. وهو قول أكثر الحنفية، واختاره من المالكية ابن الحاجب والقرافي والرجراجي. انظر: العدة (٥/١٥٩٠)، الواضح (٥/٣٩١)، أصول الفقه لابن مفلح (٤/١٤٦٧)، التحبير شرح التحرير (٨/٣٩١٢)، الإحكام للآمدي (٤/١٧٥)، نهاية الوصول (٨/٣٨١٧)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٦)، رفع النقاب (٦/١٠٢)، تيسير التحرير (٤/١٩٣).

(٣) وهو قول أبي علي الجبائي وأبي هاشم الجبائي وبعض المتكلمين وبعض الشافعية. انظر: المعتمد (٢/٧٧٢)، الإحكام للآمدي (٤/١٧٥)، البحر المحيط (٨/٢٥٧)

(٤) قال الزركشي: واختاره القاضي في التقريب، والغزالي وابن الصباغ في العدة، وإليه ميل إمام الحرمين. البحر المحيط (٨/٢٥٧).

وليس في ذلك استحالة، ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة.

وكان الصحابة يروي بعضهم عن بعض مع القدرة على مراجعته، وإمكان النص لا يجعله موجودًا.

قال: أجتهد رأيي[(١)]. فصوَّب النبي ﷺ رأيه.

ففي هذه القصة اجتهاد بتصويب وإذن النبي ﷺ.

ومثلُهُ: تفويضه؛ أي: توكيله، كالحُكْم في قبيلة بني قُريظة اليهودية إلى سعد بن مُعاذ[(٢)]. فهذا تفويض بالحكم بحضوره وإذنه. قال: (وتصويبه حين حكم) أي: حكَمَ عليه بأن اجتهاده صحيح.

* **قوله: وليس في ذلك** - في الإذن للصحابة بالاجتهاد - **استحالة ولا يُفضي إلى مُحال ولا إلى مفسدة:** ويدل على هذا أن الصحابة كان يروي بعضهم عن بعض مع كونهم يقدرون على مُراجعة النبي ﷺ، وهذا يُشير إلى مأخذ المسألة.

فهُنا حكموا بالاجتهاد وهو ظنِّيٌّ مع قُدرتهم على انتظار الوحي القَطْعِي، وقولهم: إن النص يُمكن أن يكون موجودًا، فهذه أوهام، والشريعة والأحكام لا تُبنى إلا على حُكم صحيح ثابت.

---

(١) سبق تخريجه ص (٧٩٢).

(٢) سبق قريباً.

فصلٌ:

يجوز أن يكون النبي ﷺ متعبدًا بالاجتهاد فيما لا نصَّ فيه.

وأنكر ذلك قوم؛ لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح.

في تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد:

هل يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد وأن يحكُم باجتهاده أو لا بُد أن ينتظر الوحي؟

قال المؤلف: يجوز(١).

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة: الخلاف في حُكم العَمَل بالظن مع القدرة على اليقين، فاجتهادُهُ ﷺ ظنِّي، ومع ذلك يتركهُ من أجل القطع.

وهذه المسألة على أقوال:

القول الأول: يجوز أن يكون النبي ﷺ مُتعبِّدًا بالاجتهاد فيما لا نصَّ فيه.

القول الثاني: لا يتعبَّد بالاجتهاد(٢)، واستدلوا عل ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أن النبي ﷺ قادر على استخراج الحُكم بواسطة دليل

---

(١) وهو قول الشافعي وأحمد وأكثر أصحابهما. انظر: العدة (١٥٧٨/٤)، التمهيد (٤١٢/٣)، روضة الناظر (٣٤١/٢)، شرح مختصر الروضة (٥٩٣/٣)، المستصفى (ص٣٤٦)، الإحكام للآمدي (١٦٥/٤)، نهاية الوصول (٣٧٩٠/٨)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٦)، رفع النقاب (١٠١/٦ - ١٠٤)، أصول السرخسي (٩١/٢)، تيسير التحرير (١٨٥/٤).

(٢) وهو قول أكثر المعتزلة والأشاعرة. انظر: المعتمد (٧٦١/٢)، شرح العمد (٣٤٨/٢)، العدة (١٥٨٠/٥)، أصول الفقه لابن مفلح (١٤٧٠/٤، ١٤٧١)، الإحكام للآمدي (١٦٥/٤)، نهاية الوصول (٣٧٩٠/٨، ٣٧٩١).

ولأن قوله نصٌّ قاطع، والظن يتطرق إليه الاحتمال، فهما متضادَّان.

ولنا: أنه ليس محالاً، ولا يفضي إليه ولا إلى مفسدة.

ولأن الاجتهاد طريق لأمته، وقد يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام.

وقولهم: هو قادرٌ على استكشاف الحكم. قلنا: إذا استكشف فقيل له: حكمنا عليك أن تجتهد، فهل له أن ينازع الله تعالى فيه؟!

وقولهم: إن قوله نصٌّ. قلنا: إذا قيل له: ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الحكم والظن جميعًا، ولا يحتمل الخطأ.

قطعي صريح، فلا يَصِح أن نُحيلَهُ إلى ما هو ظَنِّي.

الدليل الثاني: أن قول النبي ﷺ نصٌّ قاطع واجتهاده مظنون تطرَّق إليه الاحتمال، فنقدم ما فيه نصٌّ قاطع على ما فيه احتمالاتٌ مظنونة.

* **قوله: ولنا:** أي: على القول الأول: أن النبي ﷺ يتعبَّد بالاجتهاد، أدلة منها:

الدليل الأول: أن التعبد بالاجتهاد ليس محالاً ولا يُفضي إلى محال، ولذلك لا مانع منه عقلاً وشرعًا.

الدليل الثاني: أن الأُمَّة يُشْرَع لها التعبُّد بالاجتهاد، وإذا كانت كذلك فليكُن نبيها مثلها؛ ولأن الاجتهاد طريقٌ لأُمتِهِ في استخراج الأحكام، وهو ﷺ يشارك الأمة فيما ثبت لهم من الأحكام، فكذلك يُشارك الأُمَّة في مشروعية الاجتهاد.

ثم بدأ في الرد على أدلة المُخالفين، فقال: قولهم بأنهُ قادرٌ على استكشاف الحكم هذا صحيح، فنحنُ لا نُنازعُكُم على القُدرة، وإنما ننازعكم

واختلف أصحابنا وأصحاب الشافعي في وقوعه.

وأنكره أكثر المتكلمين؛ لقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النجم:٣].

ولأنه لو كان مأمورًا به لأجاب عن كل واقعة.

على وجود الأمر في المسائل الاجتهادية، ثم لا يمتنع أن يُقال لهُ: احكُم في مسائل ظنِّيَّة، وبذلك يتبيَّن لنا رُجحان القول بأن النبي ﷺ كان متعبِّدًا بالاجتهاد فيما لا نصَّ فيه، هذا من جهة الجواز العقلي.

لكن: هل وقعت مسائل اجتهد فيها النبي ﷺ؟

قال المؤلف: اختلف أصحابُنا وأصحاب الشافعي في وقوعه على أقوال:

القول الأول: أنه وقع الاجتهاد منه ﷺ(١).

القول الثاني: أنه لم يقع منه الاجتهاد، ونسبهُ المؤلف إلى أكثر المُتكلمين(٢).

واستدل أصحاب القول الثاني على هذا بأدلة:

الدليل الأول: قوله عز وجل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤]، فدلَّ هذا على أنهُ ﷺ لم يكن يجتهد.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ قد سكت في عددٍ من الوقائع ولم يجتهد فيها

---

(١) وهو قول أكثر الحنابلة والشافعية والحنفية. انظر العدة (٤/١٧٨)، التمهيد (٣/٤١٢)، شرح مختصر الروضة (٣/٥٩٤)، المستصفى (ص٣٤٦ - ٣٤٧)، الإحكام للآمدي (٤/١٦٥)، أصول السرخسي (٢/٩١)، كشف الأسرار (٣/٢٠٥).

(٢) وهو قول بعض الحنابلة وبعض الشافعية. انظر العدة (٤/١٧٨)، التمهيد (٣/٤١٢)، الإحكام للآمدي (٤/١٦٥)، البحر المحيط (٨/٢٤٧ - ٢٤٩).

ولنا: قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر:٢]، وهو عامٌّ.

ولأنه عوتب في أسارى بدر، ولو كان بالوحي لما عوتب.

ولما قال في مكة: «لا يختلى خلاها» قال العباس: إلا الإذخر، فقال: «إلا الإذخر».

وانتظر الوحي، ولو كان مأمورًا بالاجتهاد لأجاب عن كل مسألة تُعرض عليه، لكنهُ انتظر الوحي في عدد من المسائل، فدلَّ هذا على أنه ليس بمتعبد بالاجتهاد، هكذا يقولون.

واستدلَّ الجمهور على أنهُ ﷺ مُتعبِّد بالاجتهاد بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: الأدلَّة الدالة على مشروعية الاجتهاد في النصوص لاستخراج الأحكام، فإنها تشمل بعمومها النبي ﷺ مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقوله عز وجل: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣].

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ عُوتِبَ في أسرى بدر، لَّما أخذوا الأسرى واختلفوا، واستقرَّ الرأي على أنه يأخذُهُم عنده وأن لا يقتلهم، فنزلت الآيات بتخطئة ذلك، وعُوتب ﷺ في أسرى بدر، ولو كانت أفعالُهُ بالوحي لما عُوتِبَ، ولك أن تقول: هذا وحي من الله لا سبيل للاعتراض عليه.

الدليل الثالث: أنَّهُ قال ﷺ في يوم مكّة عن الحشائش التي تنبُت والأشجار، قال: «**لا يُختلى خَلاها**»، فَقَالَ العَبَّاسُ ﷺ: إِلا الإِذْخِرَ؟ فَقَالَ ﷺ: «**إِلا الإِذْخِرَ**»[1]. ففي هذا دلالة على أن النبي ﷺ كان يجتهد في مسائل

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (١١٢) ومسلم (١٣٥٥) من حديث أبي هريرة ﷺ.

وغير ذلك من النصوص.

وانتظار الوحي لعله حيث لم ينقدح له اجتهاد، أو في حكم لا يدخله الاجتهاد. وعدم الاستفاضة: لعله لعدم اطلاع الناس عليه.

الخلاف المعروضة عليه.

* **قوله: وغير ذلك من النصوص:** يعني وغير ذلك من النصوص الدالة على أن النبي ﷺ كان يجتهد.

أما دليلُهم هُناك فقد استدلوا بدليلين: الدليل الأول قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤]، فنقول: قد يكون اجتهاده بأمر من الشارع، بأن يقول له الشارع: اجتهد في بعض المسائل. وأنه لو كان يجتهد لحَكَم على كل المسائل التي تُعرض عليه، لكنه تَوَقَّفَ في العديد من المسائل؛ لأنهُ لم ينقدح لهُ اجتهاد في هذه المسائل.

وهم قالوا: بأنهُ لو كان مأمورًا بالعمل بالنص لأجابَ عن كل واقعة، ولما انتظر الوحي ولنُقل ذلك - أي: نُقِلَ أنه مأمور بالاجتهاد - ولاستفاض في الأُمَّة، لكن عدم استفاضته لعدم اطلاع الناس عليه.

فصلٌ:

في خطأ المجتهد وإصابته:

هذه المسألة من المسائل العظيمة، ولكن في بحث المؤلف إشكال، وهو أنه أدْخَل عددًا من المسائل بعضها في بعض، وكان الأولى أن يَفْصِلَ هذه المسائل من أجل أن يتضح الحال، فهذا الفصل فيه قَرَابة سِتُّ مَسَائل:

المسألة الأولى: في تَقْسِيم الشريعة إلى أصُولٍ وفروع؛ فإن النصوص قد دلت على أن الأحكام الشرعية ليست على نَحْوٍ واحد، ولذا نجد في كلام الأوائل أنهم قسَّموا الأحْكَام إلى أصول وفروع، وإذا نظرنا في كَلامِ الأوائل وفي النصوص الشرعية يَظْهَر لنا أن الأصول ما فيها دليلٌ قاطع، وأن الفروع دليلها ظنِّي.

والذي يترتب على هذا أمور:

أولها: الجزم بخطأ المخالف، فالأصول نجزم بخطأ المخالف فيها بخلاف الفروع.

والثاني: أن حُكْمَ القاضي بِخِلاف الدليل في الأُصُول يُنقَض بخلاف حكمه في الفروع، ولا يُربَط التفريق بين الأصول والفروع بين مسائل المُعتَقَد ومسائل الفقه، فإن عِلْمَ الفقه أو علْم الفروع وعلْم المُعتَقَد هذا تقسيم حادث واصطلاح متأخِّر مِنْ أَجْل تقريب العلوم إلى الأفهام؛ ولذا فمِنْ مسائل المُعتَقَد ما ليس فيه دليلٌ قاطِع فلا يكون من أصول الدين، ومن مسائل علْم الفُرُوع ما فيه دليل قاطع، مثل: وجوب الصلاة، ووجوب الزكاة، فهذه مسائل مِنْ عِلْم الفروع ومع ذلك فيها أدلة قاطعة.

الحق في قول واحد من المجتهدين ومن عداه مخطئ، سواء كان في أصول الدِّين أو فروعه.

لكنه إن كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع من نصٍّ أو إجماع، فهو معذور غير آثم، وله أجرٌ على اجتهاده. وبه قال الحنفية والشافعية.

وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب، وليس على الحق دليل مطلوب.

واختلف فيه عن أبي حنيفة والشافعي.

وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد أن دليل هذه المسألة قطعي

المسألة الثانية: هل المصيب في الأصول واحد أو أن كل مجتهدٍ مصيب؟

جماهير أهْل العلم على أنَّ المُصيب في الأصول واحد، وأن ما عداه فهو مُخْطِئ[1]. وقد يَسْتَدِلُّون بما ذكره المؤلف هنا من الآيات الدالَّة على خطأ المُخَالِفِين في المُعتَقَد، واستدل على ذلك بأنه لا يمكن تصويب المختلفين جميعًا في الأصول؛ لأن هذه أمور ذاتية تَتْبَع الواقع لا تَتْبَع الاعتقاد، مثال ذلك: هل الجَنَّة موجودة اليوم أو غير موجودة؟ فهذه مسألة عقدية بأدلة قاطعة، فلا يمكن أن تقول هي موجودة وفي الوقت نفسه غير موجودة، ومِنْ ثَمَّ لا بد أن يكون المصيب واحدًا. ومثله في مسألة الرؤية: هل يُرى الله في الآخِرة أو لا يُرى؟ لا يمكن أن تقول: جميع الأقوال على صواب؛ لأنها متناقضة.

---

(١) انظر: العدة (١٤٥١/٥)، التمهيد (٣١٠/٤)، شرح مختصر الروضة (٦٠٢/٣)، الإحكام للآمدي (١٨٣/٤)، شرح اللمع (١٠٤٦/٢)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٩)، رفع النقاب (١٣٢/٦ - ١٣٤)، تيسير التحرير (٢٠٢/٤).

وفرض الكلام في طرفين:

أحدهما: مسألة فيها نص فينظر: فإن كان مقدوراً عليه فقصر المجتهد في طلبه، فهو مخطئ آثم لتقصيره. وإن لم يكن مقدوراً عليه لبعد المسافة وتأخير المبلِّغ: فليس يحكم في حقه، بدليل: قصة قباء، ففيما لا نصَّ فيه أولى.

ولا يخلو أن تكون الإصابة ممكنة أو محالاً، والمحال لا تكليف فيه. والممكن: يأثم ويعصى بتركه؛ إذ يستحيل أن يكون مأموراً ولم يعص ولم يأثم بالمخالفة، لمناقضة ذلك للإيجاب.

أما القول الثاني: فهو أن كل مجتهد في الأصول مصيبٌ[1]. وهذا القول نَسبه المؤلف إلى العنبري، والعنبري عُبيد الله بن الحسن من التابعين ومن الفقهاء القضاة، ويبعُد أن يقول بمثل هذا القول، ولذلك حمله بعضهم على ظاهر هذا اللفظ المنقول، وبعضهم جعله يقول بِعَدَمِ إثم المخطئ في الأصول وهي مسألة أخرى، وأُثِر عنه أنه خَطَّأَ المخالف له في الفروع، فمن باب أَوْلَى أن يرى خَطَأَ المخالف في الأصول.

وقد ذكر المؤلف أن هذا القول شرٌّ من مذهب السوفسطائية، والسوفسطائية نفوا حقائق الأشياء ورأوا أنه لا يوجد للأشياء حقائق، فهذا العمود الذي تراه ليس له حقيقة هو مثل السراب، وهؤلاء الأشخاص الذين أمامي ليسوا حقيقة على مذهب السوفسطائية. وبذا يظهر أن المصيب في مسائل الأصول واحد بلا إشكال.

---

(١) وهو قول بعض المتكلمين كما ذكر المؤلف. انظر المعتمد (٢/٤٩)، شرح العمد (٢/٢٣٨).

....

المسألة الثالثة: حُكم المخطئ في الأصول:

وقد ذكر المؤلف هنا عن الجاحظ أنه يقول بأن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجزَ عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وبالتالي يقول: المخطئ في الأصول غير آثم متى بذل وسعه. وينبغي تقسيم هذه المسألة إلى قسمين:

القسم الأول: في الحكم على الشخص بكونه من أهل الإسلام أو لا، وهذا يترتَّب عليه أحكام دنيوية.

والقسم الثاني: في مسألة التأثيم، ولذلك تُقسَّم المسائل إلى قسمين: ما يكون من أصل دين الإسلام، وهو الشهادتان وما يحقق معناهما مِنَ التوحيد وإثبات الرسالة، فالمُخْطِئ فيها لا يُحكَم عليه بأنه من أهل الإسلام؛ لأنه لم يُقِر بأصل دين الإسلام، وبالنسبة لِحُكْمِ الآخِرة نقول: الله أعلم به، وقد ورد أنهم يُمتَحنون يوم القيامة إذا كانوا يجهلون هذه الأصول، لكن في أحكام الدنيا لا نحكم عليهم بأنهم من أهل الإسلام، فلا يُصلَّى عليهم ولا يُدعَى لهم بالرحمة، ولا يرثهم قرابتهم من أهل الإسلام.

أما النوع الثاني من أنواع المسائل الأصولية القطعية: المسائل التي ليست هي أصل دِين الإسلام، المُخْطِئ فيها إذا لم يَصِلْ إِلَيْه الدليل وكان جاهلاً فإنه يُعذَر ولا ينتفي منه حكم الإسلام، بخلاف ما إذا عَلِمَ الدليل وجزَمَ بِهِ فخالفه؛ لأنه حينئذٍ يكون مكذِّبًا لله ورسولِه، وهذه مسألة العذر بالجهل التي قد نجد فيها كلامًا كثيرًا.

فالجمهور كما تقدم يرون أن المصيب واحد وأن ما عداه مُخطئ، وهو المنقول عن الأئمة الأربعة، ومَنْ نَقَل عن أبي حنيفة أو الشافعي القول بخلاف

....

هذا فهو لم يفهم كلامهم، فإن الإمام أبا حنيفة قال: كل مجتهد مصيب والحق واحد، يعني أنه أصاب في اجتهاده بحيث يؤجَر عليه، لكنه يرى أن الحق واحد، ومثله نُقِلَ عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

وقد استدلَّ المؤلف لهذا القول بأدلة من القرآن، كما في قوله: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، حيث صوَّبَ سليمان بما يُفهَم منه تَخْطِئة داود في حكمه.

وقال ﷺ: «**فمن قضيتُ له بشيءٍ من حق أخيه**»[١]. فأثبت أنه قد يقضي بغير الحق في الفروع، مما يدل على أن هناك محقًّا ومصيبًا وأن هناك مخطئًا.

وحديث: «**إذَا اجْتَهَدَ الحاكم فأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ واحد**»[٢]، فيه إثبات التصويب والتخطئة، ونقل إجماع الصحابة على هذا القول، ثم استدل عليه بعدد من الأدلة من المعنى.

ومنشأ هذه المسألة: هل لله حكم في الوقائع أو أن أحكام الله تابعة لاجتهادات المجتهدين؟

فالجمهور يقولون: لله حكم في الوقائع قبل اجتهاد المجتهدين، والمجتهد قد يصيبه وقد يخطئه.

بينما الأشاعرة يَرَوْن أن حكم الله تابع لاجتهادات المجتهدين، وهذا

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٦٨٠) ومسلم (١٧١٣) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٧٣٥٢) ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

القول كما أَنَّهُ خَطَأ في نفسه ؛ لأنه يجعل جَمِيعَ الأَقْوَال على صواب، وبالتالي يُلغي الاجتهاد، لأنه إذا كانت كل الأقوال على صواب فلا حاجة للاجتهاد، ولا حاجة للترجيح بين الأقوال، ولا حاجة للمناظَرات بين الفقهاء، ولا حاجة للنظر في الأدلة.

ثم هذا القول يؤدي إلى جَعْلِ الناس يختارون من أقوال الفقهاء ما يشاؤون، ومِنْ ثَمَّ يؤدي إلى التفلُّت من الأحكام الشرعية، وهذا القول يتناقض مع مذاهب الأشاعرة ؛ فإن الأشاعرة يقولون: الحكم الشرعي خطاب الله، وخطاب الله عندهم قديم فَكَيْفَ يجعلون القديم تابعًا للحادث من اجتهادات المجتهدين؟! هذا كلام غير مقبول، ويناقض ما يؤسِّسون عليه كلامهم، وبذا يَتَرَجَّح أن المصيب واحد وأن ما عداه مخطئ.

المسألة الرابعة: المخطئ في الفروع، هل هو آثم أو معذور؟

نقل المؤلف عن الجمهور أنهم يقولون بأنه غير آثم وأنه معذور متى بَذَلَ مَا في وسعه، واسْتَدَلَّ عليه بقصة داود وسليمان ؛ حيْثُ أثنى على كلٍّ منهما، وبحديث: «**إنكم تختصمون إليَّ**»، واستدل عليه بأن النبي ﷺ لا يأثم مع أنه قد يخطئ، واستدل عليه بحديث: «**وَإن أخْطَأَ فَلَهُ أجْرٌ**»، ونقل القول الثاني عن الظاهرية أن المخطئ غير معذور بل هو آثم[1]، لأن المسائل عليها أدلة قاطعة، وهذا القول تَرُدّه النصوص السابقة.

---

(١) حكاية ذلك عن الظاهرية ليست ثابتة، فقد ذكر ابن حزم أن المخطئ في الاجتهاد ليس مأجورًا لكن الإثم مرفوع عنه. انظر الإحكام لابن حزم (٥/٧١).

وزعم أن هذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف، مع كل منصفٍ.

وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلمين إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع، بل فيها حق متعين عليه دليل قاطع؛ لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع.

قال المؤلف: (**وزعَم**): يريد بهذا الكلام الغزالي، وهو الذي يرى تصويب كل مجتهد، (**أن هذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف، مع كل منصفٍ**) أي: القول بأن كل مصيب مجتهد، يرى الغزالي أنه قطعي، وقال: (المسائل على قسمين: ما فيه نص وما ليس فيه نص)، وهذا التقسيم لا يتوافق مع مذهب الغزالي؛ لأنه يرى أن ما فيه نص وعجز المُكلَّف عن الوصول إليه فَلَيْسَ لله حُكْم في حَقِّه، ولذا قال: (فإن كان مقدورًا عليه فقصَّر المجتهد في طلبه فهو يعتبره من الأصول) وبالتالي يكون مخطئًا آثمًا لتقصيره، وإن لم يكن مقدورًا عليه فليس لله حكم في حقِّه. ثم جاء بقصة قباء[1]، فقد صلوا بعض صلواتهم إلى غير القبلة نقول: هم أخطؤوا، لكنهم لا يأثمون بذلك، وما أدّوه لا يُطالبون فيه القضاء.

وقال: (وفرض المسألة)، أي: قدَّر المسألة في قسمين: ما فيه نص وما ليس فيه نص، (وزعم) يعني الغزالي (أن هذا تقسيمٌ قاطعٌ يرفع الخلاف مع كل منصف)، وهذا الكلام ليس بصحيح، بل مخالفة الأشاعرة ما زالت على ما هي عليه، وهو قد سار على طريقة الأشاعرة في هذه المسألة.

---

(١) يشير إلى الحديث المتفق عليه، أخرجه البخاري (٤٤٨٨) ومسلم، (٥٢٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «بينا الناس يصلون الصبح في مسجد قباء، إذ جاءَ جاءٍ فقال: أنزل الله على النبي ﷺ قرآنًا أن يستقبل الكعبةَ فاستقبلوها، فتوجهوا إلى الكعبة».

وزعم الجاحظ أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحقِّ فهو معذور غير آثم.

وقال عبيد الله بن الحسن العنبري: كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعًا.

وهذه كلها أقاويل باطلة.

ولنا: الكتاب والسُّنة والإجماع والمعنى.

أما الكتاب: فقوله تبارك وتعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩]، فلو استويا في إصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى.

وهو يدل على فساد قول من قال: الإثم غير محطوط عن المخطئ؛ فإن الله تعالى مدح كلاً منهما وأثنى عليه بقوله: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

وأما السنة: فقوله ﷺ: «إنكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت

قال: (**وزَعَمَ الجاحظ أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجَز عن دَرك الحق فهو معذور غير آثم**)، وسبق القول أنه لا يريد التصويب وإنما يُرِيد العذر. ومَن لم يصل إليه دين الإسلام فهو غير مُؤَاخَذ، ولكنه يُعرَّض للاختبار يوم القيامة. وأما ما نقله المؤلف هنا عن العَنبري فسَبَقَ القول أنه لا يَصِحُّ عنه، والكلمة المنقولة عَنْهُ أَنَّهُ عَذَر الذين خالفوا عَلِيًّا رضي الله عنه من الخوارج، وذكر أنهم معذورون، ومِنْ ثَمَّ ظن بَعْضُهُم أنه يقول بتصويبهم، وهو لا يقول بذلك، وإنما يقول بأنهم لم يعرفوا الحق فيُعذَرون بسبب ذلك.

له بشيء من حقِّ أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار».

فبين أنه يقضي للرجل بشيء من مال أخيه.

ولو كان يأثم لما فعله النبي ﷺ.

ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله لما قال: «من قضيت له بشيء من حق أخيه» ولا قال: «قطعة من النار».

وقوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر».

وهو صريحٌ في أنه يحكم باجتهاده فيخطئ ويؤجر دون أجر المصيب.

ثم أورد المؤلف الأدلة، واستَدَلَّ بالدليل الواحد على المسألتين من اتحاد المصيب، ومن عدم تأثيم المخالف في الآية والنصوص النبوية، وهناك نصوص كثيرة تَدُلُّ على هذا المعنى أن المصيب واحد، وأن ما عداه مُخْطِئ، وذكر المؤلف نماذج من الأدلة. مثلاً في حديث سعد بن معاذ لما حكم في بني قُريظة قال له النبي ﷺ: «**لقد حكمتَ بحكم الله**»[1]. فلو كان حكم الله تابعًا لاجتهاده لكان على كل حال يكون قد وافق حكم الله.

وفي حديث بُريدَة قال: «وإذا حاصرتَ أهل حصن فأرادوكَ أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك»[2].

إذن لله حكم في الحوادث.

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه ص (١٠٧٢).

(٢) جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه في كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها (١٧٣١) من حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه.

وأما الإجماع: فإن الصحابة ﷺ اشتهر عنهم في وقائع لا تخفى إطلاق الخطأ على المجتهدين: كقول أبي بكر في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان».

وعن عمر قال لكاتبه: «اكتب: هذا ما رآه عمر؛ فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر».

وقال في قضيةٍ قضاها: ما يدري عمر أصاب أم أخطأ ذكره الإمام أحمد في رواية بكر بن محمد، عن أبيه.

وعن علي في إحراق الخوارج:

لقد عثرت عثرة لا تنجبر   سوف أكيس بعدها وأستمر

....   وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وقالت عائشة: «أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب».

وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطئ.

وأما المعنى فوجوه:

أحدها: أن مذهب من يقول بالتصويب محالٌ في نفسه؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين وهو أن يكون يسير النبيذ حرامًا حلالًا، والنكاح بلا وليٍّ صحيحًا فاسدًا، ودم المسلم إذا قتل الذمي مهدرًا معصومًا، وأشباه ذلك.

ثم جاء بالإجماع المنقول عن الصحابة، وذكر عددًا من الأَوْجُه في المعنى تَدُلّ على بطلان مَنْ يقول بتصويب كل المجتهدين، منها: أن هذا القول يؤدي إلى الجمع بين النقيضين؛ فإن العلماء اختلفوا في يسير النبيذ، فالجمهور يقولون بتحريمه، والحنفية يقولون بحلِّه، فلو كان الجميع قد أصابوا لكان حلالاً حرامًا.

قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقًّا، وفي الآخر يخير المجتهد بين النقيضين عند تعارض الدليلين ويختار من المذاهب أطيبها.

الثاني: لو كان كل واحد منهما مصيبًا: لجاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة، والإناءين أن يقتدي بصاحبه؛ لأنه مصيب، وصلاته صحيحة.

ومثله في مسألة النكاح بلا وليٍّ: فالحنفية يرون صحته، والجمهور يرون فسادَه، ولو كان الجميع على صواب لكان العقد صحيحًا فاسدًا.

ومثله في المسلم إذا قتل الذِّميَّ هل يُشرع القصاص منه -كما يقول الحنفية - أو لا يجوز القصاص منه كما يقول الجمهور؟ فعلى قولهم أن الجميع مصيب، وبالتالي يكون قوله: دمه مهدرًا معصومًا! ولذا قال أبو إسحاق الإسفراييني: هذا المذهب - القول بتصويب كل المجتهدين - أوله سفسطة. والمراد بالسفسطة: الاحتجاج بما لا يَصِحُّ الاحتجاج به - أقوالٌ لا حقيقة لها - وآخره زندقة؛ لأنه يؤدي إلى التفلُّت من الدِّين. فهو سفسطة؛ لأنه يجعل الشيء ونقيضه حقًّا، وآخره زندقة؛ لأنه في الأخير يُخيِّر الناس بين النقيضين عند تعارض الأدلة، بحيث يختار كل واحد منهم ما يوافق هواه، لا ما يوافق الأدلة.

وجاء بمسألة الاختلاف بين المجتهدين في القِبلة؛ فلو اختلفوا فقال أحدهم: القبلة من هنا، وقال آخر: القبلة من هنا، لما جاز لأحدهم الاقتداء بالآخر، ولو كان كل واحد منهم مصيبًا لجاز لبعضهم أن يقتدي بالآخر.

ثم يجب أن يطوي بساط المناظرات في الفروع؛ لكون كل واحد مصيبًا.

الثالث: أن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف، والاجتهاد: طلب يستدعي مطلوبًا لا محالة، فإن لم يكن للحادثة حكمٌ فما الذي يطلب؟ فمن يعتقد أن النبيذ ليس بحرامٍ ولا حلال كيف يطلب أحدهما؟!

وأما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقينًا، وكفر بالله تعالى، وردٌّ على رسوله ﷺ. فإنَّا نعلم قطعًا أنه ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتِّباعه، وذمَّهم على إصرارهم، وقاتل جميعهم، وقتل البالغ منهم. ونعلم أن المعاند العارف قليل، وإنما الأكثر مقلدة، ولم يعرفوا صدق الرسول.

والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة، كقوله: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [ص:٢٧]، ﴿وَذَٰلِكُمۡ ظَنُّكُمُ﴾ الآية [فصلت:٢٣]، ﴿وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة:٧٨]، ﴿وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الزخرف:٣٧]. وذم المكذبين في الكتاب والسُّنة مما لا يحصر.

ثم قال: (لأن المناظرات ما زالت في الأمة، وما هذا إلا لأن الحق في أحد الأقوال)، وذَكَرَ أن الاجتهاد في الفروع لا بد أن يكون له مطلوب، فمَن أصاب ذلك المطلوب فهو المصيب، وذكر مَذْهَب الجاحظ، وسبق أن ذكرنا ما يَتَدَاوله أهل الأصول من مذهب الجاحظ ومذهب العنبري ليس بدقيق، وبالتالي فأكثر الاعتراضات على مذهبهما ليست في محلها؛ لأن هذا ليس مذهبًا لهم كما تقدم.

وأورد المؤلف الأدلة على بطلان اعتقادات المخالفين وعلى تأثيمهم وذمهم.

وقول العنبري: كل مجتهد مصيب، إن أراد أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه فهو كقول الجاحظ، وإن أراد أن ما اعتقده على ما اعتقده فمحال؛ إذ كيف يكون قدم العالم وحدثه حقًّا، وتصديق الرسول وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه، وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها؟

فهذا شر من مذهب الجاحظ، بل شر من مذهب السوفسطائية: فإنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا أثبتها وجعلها تابعة للمعتقدات.

وقد قيل: إنما أراد اختلاف المسلمين. وهو باطل كيفما كان؛ إذ كيف يكون القرآن قديمًا مخلوقًا، والرؤية محالاً ممكنًا؟! وهذا محال.

وقول العنبري: كل مجتهد مصيب يحتمل أنهم معذورون، وهو قوله: إن أرادوا أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه، فيكون كقول الجاحظ.

والقول الثاني: يحتمل أنهُ قد صَوَّب جميع الأقوال في الأصول، وهذا أمر مُحَال؛ إذ كيف يكون الشيء ونقيضه صوابًا؟! ولذا قال: وهذا شرٌّ من مذهب الجاحظ؛ لأن الجاحظ يقول: هم مخطئون ولكن ليسوا بآثمين، بل شرٌّ من مذهب السوفسطائية، فالسوفسطائية ينفون حقائق الأشياء كما تقدم معنا، وهذا أثبتَ للأشياء حقائق ثم جعلها متناقضة تتبع الاعتقادات. وهناك احتمال ثالث بأن العنبري إنَّمَا صوَّب المختلفين في الأصول من أهل الإسلام، وهذا أيضًا قول باطل؛ لأن هناك ثلاث تفسيرات لمذهب العنبري.

فصلٌ:

إذا تعارض دليلان عند المجتهد، ولم يترجَّح أحدهما وجب عليه التوقف ولم يحكم ولم يتخير. وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية.

في تعارض الأدلة:

ماذا نفعل إذا تعارضت الأدلة؟

هذه المسألة متعلقة بتعارض الأدلة عند المجتهدين، وهذا التعارض إنما هو في ذهن المجتهد، وإلا فإنه لا يوجد في الشريعة تناقض ولا تعارض.

فإذا تعارضت الأدلة في ذهن المجتهد فإنه يفعل ما يأتي:

أولاً: يحاول الجمع بين الأدلة المتعارضة.

ثانياً: إذا عجز انتقل إلى النظر في التاريخ فعمل فيه بالمتأخر وجعله ناسخاً للمتقدم.

ثالثاً: إذا عجز عن معرفة التاريخ فإنه يرجح بين الأدلة بحسب المرجحات التي ستأتي.

فإذا عجز عن الترجيح ماذا يفعل؟

نقول: هنا عندنا مسألتان:

المسألة الأولى: متعلقة بالفتيا، فنقول: إذا لم يترجح لدى هذا المجتهد شيء فيجب عليه أن يتوقف.

المسألة الثانية: في العمل، ماذا يفعل؟

هذا اختلف أهل العلم فيه على ثلاثة أقوال القول:

القول الأول: بالنسبة للعمل يَستفتي غيره أو يعمل بالأحوط، وبالنسبة للفتوى فلا يُفْتِي، ويجب عليه أن يَتَوَقَّف، وهذا قول جماهير أهل العلم،

وقال بعضهم وبعض الشافعية: يكون مخيرًا؛ لأنه لا سبيل إلى الجمع بينهما عملاً وإسقاطًا، ولا إلى التحكم ولا إلى التوقف، فلم يبق إلا التخيير.

وقد ورد به الشرع في مواضع: منها: العامي إذا أفتاه مجتهدان يخيَّر.

ونسبه المؤلف لأكثر الحنفية وأكثر الشافعية(١).

القول الثاني: أن المجتهد إذا لم يتمكن من الوصول إلى الراجح، فإنه يجوز له أن يتخير من الأقوال(٢).

القول الثالث: أنه يقلد عالماً آخر لأنه أصبح في هذه المسألة بمثابة العامي؛ وهذا القول هو أرجح وأقوى الأقوال في المسألة.

واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أنه لا سبيل بأن يجمع بين القولين لا في العمل ولا في الإسقاط، فلا بد أن يعمل بأحدهما، ولا يصح أن نرجِّح أحدهما بدون ترجيح، فلا يبقي إلا أن يختار بينهما.

الدليل الثاني: أن الشرع قد ورد بالتخيير في مواطن، ومن أمثلة ذلك: أن العامي إذا أفتاه مجتهدان فإنه يُخَيَّر بينهما.

---

(١) انظر: العدة (١٥٣٦/٥)، التمهيد (٣٤٩/٤)، روضة الناظر (٣٦٦/٢)، شرح مختصر الروضة (٦١٧/٣، ٦١٨)، كشف الأسرار (٧٦/٤)، تيسير التحرير (١٣٧/٣)، التبصرة للشيرازي (ص٥١٠).

(٢) وهو قول بعض الشافعية كالآمدي، وقول الباقلاني والجبائيان، واختاره الجصاص من الحنفية. انظر: الإحكام للآمدي (١٩٧/٤)، التبصرة (ص٥١٠)، المعتمد (٨٥٣/٢)، الفصول في الأصول (٣٤٤/٤، ٣٤٥)، كشف الأسرار (٧٦/٤).

وإذا صلى في الكعبة يخيَّر في استقبال أي جدرانها شاء.

وفي زكاة المائتين من الإبل بين أربع حقاق أو خمس بنات لبون. وأمثال ذلك.

الدليل الثالث: أنه إذا صلى في الكعبة فهو مُخَيَّر في استقبال أي جُدران الكعبة شاء، فإذا ورد التخيير في الشريعة فلنلحق مسألتنا به.

الدليل الرابع: أن من كان عنده مائتان من الإبل فإنه يخير بين إخراج أربع حقاق، أو إخراج خمس بنات لبون لأن في كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون، إذا بلغت مائتان خير بين أربع حقاق أو خمس بنات لبون.

وأجيب عن الدليل الأول بأنه لا يتوقف ليس بصحيح، بل الواجب عليه أن يتوقف؛ لقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. فما دام لم يترجَّح لديه شيء فهو لم يصل إلى عِلم، فوجب عليه التوقُّف، ومن أمثلة هذا: المجتهد إذا لم يجد في المسألة دليلاً وجب عليه أن يتوقَّف، وهكذا إذا وجد أدلة متعارضة، ومثله في العامي إذا لم يجد مَن يفتيه.

أما الجواب عن الدليل الثاني: فكون التخيير ورد في مواطن، لا يلزم منه ثبوت التخيير في جميع المواطن، فكونه إذا صلى في جوف الكعبة يُخَيَّر في الجهة ليس معناه أنه يُخَيَّر في الجهة إذا كان خارجها فهذا خاصٌّ بهذه المسائل.

وهذه المسائل التي ذكروا لا نسلم وجود التخيير فيها، فالعاميُّ إذا اختلف عنده المجتهدان، فإنه يجب عليه أن يرجح بينهما فينظر لمن هو الأعلى والأورع منهما، وبالتالي يظهر لنا أن هذه الأدلة التي استدل بها المخالف لا تدل على ما ادعى.

ولنا: أن التخيير جمع بين النقيضين، واطراح لكلا الدليلين، وكلاهما باطلٌ.

أما الجمع بين النقيضين؛ فلأن المباح نقيض المحرم، فإذا تعارضا فخير بين محرم يأثم بفعله ومباح لا يأثم بفعله كان جمعًا بينهما، وذلك محال.

وأما اطراح الدليلين فلأنه إذا تعارض الموجب والمحرم فصار إلى التخيير المطلق فهو حكم ثالث غيرهما فقد اطرحهما.

وقوله: لا سبيل إلى التوقف. قلنا: يلزمكم المجتهد إذا لم يجد دليلاً، والعامي إذا لم يجد من يقلده. وأما العامي فقد قيل: يجتهد في أعيان المفتين. وبتقدير تخييره في المفتين، فالفرق بين العامي والمفتي: أن العامي ليس عليه دليل، ولا هو متعبد باتباع موجب ظنه، بخلاف المفتي فإنه متعبد بذلك، ومع التعارض لا ظن له.

واستدل الجمهور على إبطال هذا القول بأن التَّخْيير يلزم منه شيئان:

الأول: أنه جمع بين النقيضين كأنه يقول بتصويب كل الأقوال، بينما هي متضادة متناقضة.

ويلزم منه أنك إذا قلت بالتخيير أنك أبْطَلت الأدلة السابقة؛ لأن عندك دليلاً يدل على الوجوب ودليلاً يَدُلُّ على التحريم، فإذا قلت: إنه مخير، كأنك أبطلت دليل الإيجاب وأبطلت دليل التحريم، فهَذَا إِبْطَال لجميع الأقوال.

وبذلك يتبين لنا من هذه المسألة أن الصواب فيها أنه إذا تعارض الدليلان ولم يتمكن المجتهد من الترجيح فإنه يتوقف في الفتيا، أما في العمل فإنه يقلد غيره أو يحتاط.

فصلٌ:

ليس للمجتهد أن يقول: في المسألة قولان في حال واحدة في قول عامة الفقهاء.

وقال ذلك الشافعي في مواضع.

منها: قال في المسترسل من اللحية قولان: أحدهما: يجب غسله. والآخر: لا يجب.

هل للمجتهد أن يقول قولين في مسألة واحدة؟

هذه المسألة من المسائل التي يُشَنَّع بها على مذهب الشافعية؛ وذلك أن المؤلفين في الأصول في أواخر كتبهم الأصولية في مباحث الاجتهاد يَضعون فصلاً في تَرْجيح مذاهبهم الفقهية، فالحَنَفِيُّ يضَع فَصْلاً في ترجيح مذهب الحنفية وإبطال مذهب الشافعية، والشافعي يضع فصلاً في ترجيح مذهب الشافعي وإبطال مذهب الحنفية، وكان من أعظم ما حاول الحنفية أن يبطلوا به مذهب الشافعية أن الإمام الشافعي قال في سبعة عشر مسألة: فيها قولان، ومرة يقول: لي فيها قولان، يقولون: كيف يقول بقولين في وقت واحد؟! هذا يدل على بطلان هذا المذهب الذي يقول بقولين في وقت واحد!! ومثَّل لذلك بمسألة المسترسل من اللحية هل يلزم غسله؟

بعض الفقهاء قال: يلزم غسله؛ لأنه تحصل به المواجهة.

وبعضهم قال: الوجه هو اللحم دون الشعر فلا يلزم غسله.

وقال الإمام الشافعي: لي فيها قولان، فشنَّعوا عليه بسبب ذلك.

فقيل: لعلَّه تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير.

أو علم أن الحق في أحدهما لا بعينه، فقال ذلك؛ لينظر فيهما فاخترمته المنية.

أو نبه أصحابه على طريق الاجتهاد.

ولا يصح شيء من ذلك؛ لأن القولين إن كانا فاسدين، فالقول بهما حرامٌ. وإن كانا صحيحين فكيف يجمع ضدَّان؟ وإن كان أحدهما فاسدًا وعلمه فكيف يقول قولاً فاسدًا؟!

وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد لم يكن له فيها قولٌ، فضلًا عن قولين.

وقولهم: تكافأ عنده دليلان قد أبطلناه. ثم لو صحَّ فحكمه التخيير وهو قول واحد.

وقولهم: علم الحق في أحدهما لا بعينه. قد بينًّا أن ما كان كذلك لم يكن له فيها قولٌ، ثم كان ينبغي له أن ينبه على ذلك ويقول: لي في المسألة نظر.

أجاب أصحابه بوجود عدد من الاحتمالات:

الاحتمال الأول: لعل الإمام تكافأ وتساوى عنده الدليلان، فقال بالقولين على التخيير.

وأبطل المؤلف هذا بأنه لا يَصِحُّ أن تتكافأ المسألة في محلٍّ واحد، ولو حصل وتكافأت الأدلة فيلزمه التوقف كما ذكرنا في الفصل الماضي.

ولذلك قال: (وقولهم: تكَافأ عنده دليلان فيتخير قد أبطلناه) يعني في الفصل السابق، ثُمَّ لو صح فحكمه التخيير وهذا قول واحد.

والاحتمال الثاني: لعلَّه علم الحق في أحد القولين، بأن تكون المسألة

وأما ما نقل عن غيره من الروايتين: فإنما يكون ذلك في حالتين لاختلاف الاجتهاد، والرجوع عما رأى إلى غيره.

ثم لا نعلم المتقدمة منهما فيكونان كالخبرين المتعارضين.

فيها خمسة أقوال، فيريد أن يبطل ثلاثة، ويقول: بقي عندنا قولان يتردَّد الحق بينهما، فلعله ينظر بعد ذلك في هذه المسألة.

فنقول: لو كان كذلك لم يكن له قولان، ما صحَّ له أن يقول: لي فيها قولان! وكان الأولى أن يقول: لي في المسألة النظر.

الاحتمال الثالث: أن يكون قد نبه أصحابه على طريق الاجتهاد بحيث يجتهدون بين هذين القولين.

وهذا أيضًا ليس بصحيح؛ لأنه لا يصح أن يقول: الحق بين هذين القولين. ولا يَصِحُّ أن يقول: لي فيها قولان.

وبذلك لا يَصِحُّ للمجتهد أن يقول بقولين في مسألة واحدة؛ لأنهما إن كأنا فاسِدَيْن لم يصح له أن يقول بهما، ولا يمكن أن يكون القولان صحيحين كما تقدم، وإذا كان أحد القولين صحيحًا والآخر فاسدًا لزم أن يقول بالصحيح دون الفاسد، وإن اشتبه الترجيح فيلزمه التوقف على ما تقدم.

ثم أشار المؤلف إلى شيء آخر لتتَحَرَّز به، وهو أن الأئمة قد يُنْقَل عنهم روايتان سواء عن الإمام أبي حنيفة أو الإمام مالك أو الإمام أحمد هذه ليست مما نحن فيه؛ لأن تلك الروايات لم تنقل عنهم في وقتٍ واحد، بخلاف ما نُقِلَ عن الشافعي فإنه يقول في المسألة في وقت واحد: لي فيها قولان.

وأما إذا قال الإنسان بقولٍ اليوم وتغَيَّر اجتهاده وقال بعد سنة بقول آخر

....

فهذا لا إشكال فيه وجائز وممكن.

ماذا نفعل عند وجود روايات مختلفة عن الإمام؟

قالوا: ننظر إلى المتأخر منهما فنجعله هو مذهب الإمام وكأنه قد نسخ القول المتقدم.

أما إذا لم نعلم المتقدم من المتأخر فإننا ننظر إلى هذين القولين ونعرف الموافق منهما لأصول المذهب وقواعده فنثبته مذهباً للإمام.

فصلٌ:

اتفقوا على أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنِّه الحكم لم يجز له تقليد غيره، وعلى أن العامي له تقليد المجتهد.

فأما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل، ولا يقدر على الاجتهاد في بعضها إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كالنحو في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية، فالأشبه أنه كالعامي فيما لم يحصِّل علمه، فالمجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل، بحيث لو بحث عن المسألة ونظر في الأدلة استقلَّ بها، ولم يفتقر إلى تعلم من غيره، فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره؟

هذه المسألة في من يجوز له التقليد، ومَنْ يجب عليه العمل بالاجتهاد.

قسم المؤلف الناس إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المجتهد.

القسم الثاني: العامي.

القسم الثالث: المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل.

فالقسم الأول: المجتهد فيه مسألتان:

المسألة الأولى: إذا اجتهد في المسألة وفرغ اجتهاده وجب عليه أن يعمل باجتهاده بإجماع العلماء، ويدل على ذلك النصوص الواردة في وجوب العمل بالراجح والعمل بالأدلة الشرعية.

المسألة الثانية: المجتهد الذي عنده أدوات الاجتهاد لكنه لم يجتهد في المسألة بعدُ: هل يجوز له أن يُقَلِّد، أو لا يجوز له أن يقلد ويجب عليه أن يجتهد؟

قال أصحابنا: ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت، ولا مع سعته لا فيما يخصه، ولا فيما يفتي به، لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة كأحمد والشافعي، ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره؛ لأن تقليد من لا تثبت عصمته ولا تعلم إصابته حكمٌ شرعيٌّ لا يثبت إلا بنصٍّ أو قياس، ولا نص ولا قياس؛ إذ المنصوص عليه العامي مع المجتهد، وليس ما اختلفنا فيه مثله، فإن العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد قادر، فلا يكون في معناه.

وهذه فيها أيضًا مسائل: هل يُقَلِّد غيره في العمل فيما يريد أن يعمله، أو فيما يقضي به، أو فيما يفتي به؟

جماهير أهل العلم على أن المتمكِّن من الاجتهاد لا يجوز له أن يقلد، لا في العمل ولا في القضاء ولا في الفتوى، ولا بأس أن ينقل الفتوى ويقول: مذهب فلان أو فلان يقول بكذا، أما أن يقول: حكم الله، أو يجب عليك أن تفعل كذا! فلا يجوز له ذلك[1]؛ لأنه قد جاءت النصوص بوجوب أن يجتهد وبوجوب بأن يعمل بالكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣] فما دام قادرًا على اتباع ما أُنْزِل من عند الله وجب عليه أن يعمل، ولم يجز له أن يُقَلِّدَ.

وهناك أقوال أخرى في المسألة يشير إليها المؤلف، فبعضهم مثلاً قال:

---

(١) انظر: العدة (١٢٢٩/٤)، التمهيد (٤٠٨/٤)، روضة الناظر (٣٧٣/٢)، شرح مختصر الروضة (٦٢٩/٣)، المستصفى (ص٣٦٨)، الإحكام للآمدي (٢٠٢/٤)، نهاية الوصول (٣٩٠٩/٨ - ٣٩١١)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٣)، رفع النقاب (١٦٠/٦)، كشف الأسرار (١٤/٤)، تيسير التحرير (٢٢٨/٤).

يجوز مع ضيق الوقت.

وبعضهم قال: يجوز فيما يخص نفسه.

وبعضهم يجيزه لمن هو أعلم منه[1].

ولكن الصواب أن القادر على الاجتهاد يجب عليه أن يجتهد، ولا يجوز له أن يقلد، إلا إذا عجز عن معرفة الراجح.

القسم الثاني: العامِّي: بالاتفاق فإن العامي يجب عليه أن يقلد[2]؛ وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل: ٤٣].

القسم الثالث: المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل، ولكنه لا يقدر على الاجتهاد في مسائل أخرى؛ لأنها تحتاج إلى تعلم علم جديد، مثل الفقيه الذي لا يعرف تصحيح الأحاديث وتضعيفها، ولا يعرف أحوال الرجال، فهو في التصحيح والتضعيف مُقَلِّد، فهو كالعامي في العلم الذي لم يُحَصِّله، وهو مجتهد في العلم الذي حصله وهو استخراج الأحكام من الأدلة.

---

(١) انظر هذه الأقوال في المصادر السابقة.

(٢) انظر: روضة الناظر (٢/٣٧٤)، شرح مختصر الروضة (٣/٦٢٩).

فصلٌ:

إذا نصَّ المجتهد على حكم في مسألة لعلَّةٍ بينها توجد في مسائل سوى المنصوص، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعلَّلة؛ لأنه يعتقد الحكم تابعًا للعلة ما لم يمنع منها مانع. فإن لم يبين العلة لم يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى، وإن أشبهتها شبهًا يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين؛ فإنا لا ندري لعلها لو خطرت له لم يصرفها إلى ذلك الحكم؛ ولأن ذلك إثبات مذهب بالقياس، ولذلك افترقا في منصوص الشافعي فما نص على علته كان كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم ينص على علته لم ينسخ ولم ينسخ به.

هذا الفصل يتعَلَّق بطرق إثبات مذهب الإمام، فمتى نقول: مذهب الإمام أحمد في هذه المسألة كذا؟ أو مذهب الإمام الشافعي في المسألة كذا؟ مذهب الإمام نثبته في المسائل بناء على عدد من الطرق:

الطريق الأول: نص كلامه، فإذا نصَّ على مسألة وقال: الحكم كذا، نقول: مذهب الإمام هو ما ذكره من ذلك الحكم.

الطريق الثاني: مفهوم كلام الإمام، فإذا نَصَّ على أن الحكم في المسألة الفلانية كذا إذا وجد الوصف الفلاني، فمعناه: إذا لم يوجد الوصف الفلاني فليس مذهبًا له.

الطريق الثالث: طريق الفعل، فإذا ورد عن الإمام أنه فعل فعلًا، فمذهب الإمام أنه يجيز ذلك الفعل. حَصَلَ فيها خلاف قليل، ولكن الجمهور على مذهب الإمام بناءً على فعله.

الطريق الرابع: القياس، ويسمونه التخريج، فإذا ذكر الإمام مسألة،

ولو نصَّ المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين لم ينقل حكم أحدهما إلى الأخرى؛ ليكون له في المسألة روايتان؛ لأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة بنصِّه أو دلالة جارية مجراه، ولم يوجد واحدٌ منهما.

ونصَّ على علَّتها، وربط الحكم بالعلة، فنقول: الإمام يثبت هذا الحكم كلما وُجدت هذه العلة، وهذا هو ما ذكره المؤلف في أوائل هذا الفصل.

الطريق الخامس: التخريج على مَذْهَب الإمام في مَسْأَلة إذا لم يَذْكُرِ العلة، فهل يصح لنا أن نُخَرِّج، فنقول: أجاز الإمام المسألة الفلانية وهذه تشبهها أو فيها نفس العلة فنثبت مذهب الإمام في هذه المسألة مماثلًا لما أثبتناه هناك أو لا؟

الجمهور يقولون: لا نُثْبِت مذهب الإمام في المسائل بناءً على التخريج والقياس على مسألة لم يذكر علتها، فإن لم يبين العلة لم نجعل ذلك الحكم هو مذهبه في مسألة أخرى؛ لأنه لو خطرت هذه المسألة الجديدة يُمْكن أن يثبت لها حُكْمًا آخر، ولا يصح أن نثبت مذهب الإمام بناءً على القياس، ويدل على هذا أن الأئمة فرقوا في القياس بين القياس المنصوص على علته والقياس غير المنصوص على علته، معناه أن القياس المنصوص على علته أقوى[1].

وذكر المؤلف في آخر هذا الفصل ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: إذا أَثْبَت حُكمين مختلفين في مسألتين متشابهتين فهل يَصِحُّ لنا أن ننقل من كل مسألة رواية في المسألة الأخرى أو لا؟

---

(١) انظر: التمهيد (٤/٣٦٦)، روضة الناظر (٢/٣٧٧)، شرح مختصر الروضة (٣/٦٣٨).

وإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين، ولم يعلم تقدم أحدهما: اجتهدنا في أشبههما بأصوله، وأقواهما في الدلالة فجعلناها مذهبًا له.

وإن علمنا الأخرى فهي المذهب؛ لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين، فيكون نصه الأخير رجوعًا عن رأيه الأول.

وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهبًا له؛ ....

مثال ذلك: إذا حكم بِحُكْم في المسجد النبوي، وحكم بِحُكْم آخر في المسجد الحرام، هنا قال: يجوز، وهناك قال: لا يجوز، هل يصح لنا أن نقيس في المسألتين وبالتالي نقول: له في كل من المسألتين روايتان: رواية منصوصة ورواية مخرَّجة أو لا يصحُّ لنا ذلك؟ والصَّواب: أنه لا يصح لنا ذلك؛ لأنه إذا نصَّ على شيء فلا يصح لنا أن نثبت له مذهبًا بخلاف نصِّه.

المسألة الثانية: ما إذا نص في مسألة على قولين في وقتين مختلفين، ولم نعلم المتقدم من المتأخر، فننظر إلى أشبه الروايتين بأصول الإمام، وبالتالي نثبت مذهب الإمام بأقوى الراويتين بحسب موافقة الرواية لقواعد الإمام وأصوله.

المسألة الثالثة: لو قدر أنا علمنا عن الإمام روايتين في وقتين مختلفين، فأيهما مذهبه؟

هنا قولان للعلماء:

القول الأول: أن الرواية الأخيرة هي المذهب؛ لأن قوله الأخير رجوع عن قوله الأول؛ لأنه لا يجوز أن نثبت للإمام قَوْلَيْن في وقت واحد كما تقدم[1].

---

(١) انظر: العدة (١٦١٦/٥)، التمهيد (٣٦٨/٤)، روضة الناظر (٣٧٨/٢)، شرح مختصر الروضة (٦٤١/٣)، الإحكام (٢٠١/٤)، التبصرة (ص٥١٤)، تيسير التحرير (٢٣٢/٤).

لأنه لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، ولا يصح؛ فإنهم إن أرادوا أن لا يترك ما أدَّاه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني فهو باطل يقينًا؛ فإنا نعلم أن المجتهد في القبلة إذا تغيَّر اجتهاده: ترك الجهة التي كان مستقبلها واستقبل غيرها، والمفتي إذا أفتى في مسألة بحكم ثم تغير اجتهاده لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم، وكذلك الحاكم.

وإن أرادوا أن الحكم الذي حكم به على شخص لا ينقضه أو ما أدَّاه من الصلوات لا يعيده فليس نظيرًا لمسألتنا، إنما الخلاف فيما إذا تغيَّر اجتهاده هل يبقى مذهبًا أم لا؟ وقد بينَّا أنه لا يبقى. ثم يبطل ما ذكروه بما إذا صرح بالرجوع عن الأول.

القول الثاني: قال: (ونقل عَنْ بَعْض أصحابنا بأن كلاً من القولين يكون مذهبًا له) ليس مرادهم أن الأول هو مذهبه فقط، بل يكون كل من القول الأول والثاني مذهبًا؛ لأنه لا يُنقض الاجتهاد بالاجتهاد[1].

وأجيب بأن من اجتهد اجتهادًا جديدًا غير الاجتهاد الأول وَجَبَ عليه شرعًا أن يترك الاجتهاد الأول، فيكون مذهب الإمام هو الاجتهاد الجديد، مثل: مسألة المجتهد في القبلة، إن كان يرى أن القبلة هنا في الوقت الأول، وفي الوقت الثاني رآها في الجهة الأخرى، نقول: وجب عليه فيما يأتي أن يعمل بالاجتهاد الجديد.

ومثله في مسائل المفتي والحاكم إذا تغير اجتهاده وجَبَ عليه أن يعمل بالاجتهاد الجديد. أما كونه لا يطالب بقضاء الصلوات الماضية، فهذا بناءً على

---

(١) اختار هذا القول ابن حامد وبعض الحنابلة. انظر التمهيد (٤/ ٣٧٠)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٦٢٥)، التحبير شرح التحرير (٨/ ٣٩٦٢).

....

أنه يجوز له أن يعمل بالاجتهاد القديم.

إذن عندنا قول يقول: القول الأخير هو مذهب الإمام.

وعندنا قول يقول: القول الأول هو مذهب الإمام.

وعندنا قول يقول: كلا الروايتين مذهب للإمام لأن الرواية الأولى صدرت باجتهاد فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد.

والراجح هو القول الأول بأن مذهب الإمام هو الرواية الأخيرة، وأما قولهم: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد فهذا المراد به أن المسائل التي عمل فيها بالاجتهاد القديم لا نبطلها ونطالب المكلف بإعادة ما مضى، ويدلك على ذلك أن الإمام قد يصرح برجوعه عن الرواية الأولى فكيف تجعل الرواية الأولى مذهباً له مع تصريحه بخلافه.

أما إذا وجدنا روايتين ولم نعلم بالتاريخ فإننا ننظر إلى أشبه الروايتين بمذهب الإمام وأقربهما إلى قواعده فإننا نثبت تلك الرواية.

فصلٌ: في التقليد:

وهو في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به، ويسمى ذلك قلادة، والجمع قلائد.

ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة، كأنه ربط الأمر بعنقه كما قال لقيط الإيادي:

وقلّدوا أمركم لله درُّكم رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعاً

وهو في عرف الفقهاء: قبول قول الغير من غير حجة أخذًا من هذا المعنى.

ذكر المؤلف هنا عددًا من المسائل المتعلقة بالتقليد، والمراد بالتقليد - كما تقدَّم -: الأخذ بأقوال الفقهاء.

التقليد في اللغة، قال: وضع القلادة في العنق مع الإحاطة به، ويسمى ذلك -يعني الموضوع في العنق - قلادة، والجمع قلائد، ومنه يُقال لما يُوضَع على الهدي: قلائد، فقد كانوا يأخذون حبلاً فيضعون في طرفيه حذاءً أو نحوه ويضعونه على الشاة المهداة أو البَدَنَة المهداة، ويُسَمُّون هذا قلائد، ثم استُعمل في تفويض الأمر إلى الشخص فيُقال: قُلِّد فلان العمل الفلاني، وقُلِّدَ فلان القيادة الفلانية. كأنه رُبط الأمر بعنقه[1].

ثم عرَّفه في اصطلاح الفقهاء بأنه: الأخذ بقول غَيْرِه، يعني: أخذ المُكَلَّف فتواه من قِبَل غيره، من دون أن يكون قول ذلك الغير حُجَّة، فقوله: **(من غير حُجَّة)** أي: من غير أن يكون ذلك القول حُجَّة بنفسه؛ أخذًا من المعنى اللغوي، كأَنَّ المُقَلِّد يطوق المجتهد المسألة الَّتِي سأله عنها.

---

(١) انظر: مادة (قلد) في لسان العرب (٣/٣٦٦ - ٣٦٧).

فلا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ أو الإجماع تقليدًا؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه.

وقال أبو الخطاب: العلوم على ضربين:

منها: ما لا يسوغ التقليد فيه، وهو معرفة الله تعالى ووحدانيته وصحة الرسالة، ونحو ذلك؛ ....

ثم ذكر أشياء ممَّا لا يدخل في مسمى التقليد وهي:

الأول: الأخذ بقول النبي ﷺ؛ لأن هذا استدلال وليس بتقليدٍ.

الثاني: الأخذ بالإجماع؛ لأن هذا يُسَمَّى استدلالاً ولا يُسَمَّى تَقْلِيدًا؛ لأن الإجماع حُجَّة بنفسه.

ثم ذكر المؤلف المجالات العلمية التي يمكن أن يجري فيها التقليد، وهي أربع مسائل:

المسألة الأولى: التقليد في أصْلِ دين الإسلام: وهو معرفة الله والتوحيد وإثبات الرسالة للنبي ﷺ، فطائفةٌ كثيرة من أهل العلم قالوا: ليست هذه المسائل من محال التقليد؛ وذلك لأن العبد يُطلَبُ منه أن يكون آخذًا لدينه من الدليل.

وذهَبَ بعضهم إلى عدم تَصْحِيح مَنْ أخذ أصول دينه بالتقليد، وقد ذكر المؤلف دليلاً لهم مِنْ طريق السبر والتقسيم، فقال بأن المقلد في أصول الإسلام من التوحيد والرسالة على أحوال:

الحال الأول: أن يُجَوِّزَ الخطأ على مَن يقلده، وحينئذٍ هو شاك في صحة مذهب من يقلده، وهذه الأصول والعقَائد لابد فيها من الجزم واليَقِين، ولا يكفي فيها الشك.

لأن المقلد في ذلك إما أن يجوز الخطأ على من يقلده أو يحيله؛ فإن أجازه فهو شاكٌّ في صحة مذهبه، وإن أحاله فبم عرف استحالته ولا دليل عليها؟

وإن قلَّد في أن قوله حق فبم عرف صدقه؟

وإن قلده غيره في تصديقه فبم عرف صدق الآخر؟

وإن عوَّل على سكون النفس في صدقه، فما الفرق بينه وبين سكون أنفس اليهود والنصارى المقلدين؟

وما الفرق بين قول مقلده أنه صادق وبين قول مخالفه؟

الحال الثانية: أن يكون ممَّنْ يُحِيل الخطأ على مَنْ يقلدهم، فنقول: كونك تدَّعي استحالة ورود الخطأ على أقوالهم هذا إما أن تأخذه من دليل، ولا يوجد دليل على ذلك، وإما أن تأخذه بالتصديق لقوله، وحينئذٍ نقول لك: بِمَ عرفت أنه صادق فيما يدَّعيه؟

أو يقول: دَلَّني عليه غيره وقالوا بأن هذا صادق، فحينئذٍ: ما الدليل على أن الآخَر الدال صادق؟

وإن قال بأنني أسكن إلى قَوْلِ هذا المتكلم. فنقول: هذا لَيْسَ من الأدلة. ولذلك لم يُعتَبر سكون نفوس اليهود والنصارى لمن يقلدونهم دليلاً.

ومن هنا قالوا بِأَنَّه لا يَصِحُّ التَّقْلِيد في هذه المسائل، وقد يستدل بعضهم بِحَدِيث الذي يُفتَن في قَبْرِهِ ويُسأل فيه، فإنه قد جاء في الحديث أن الناس يُسأَلون: «ما دينك؟ من ربك؟ من نبيك؟ فأما المؤمن فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونَبِيِّي محمد ﷺ، وأما المرتاب فيقول: لا أدري، سمعت الناس يقولون قولاً فقلته»[1]، فعَابَ عليه التقليد في هذه الأصول.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٥٣) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

....

وفي هذا الاستدلال نظر؛ لأن المؤمن والموحِّد لما قال: ربي الله، لم يُسأل: هل أخذت ذلك تقليدًا أو أخذته بالنظر والدليل؟ والذي قال: لا أدري، هو الذي عِيبَ عليه أنه قلَّد في هذه المسائل، فكأنَّ هذا الحديث عاب مَنْ قلَّد المخطئ في الأصول.

والقول الثاني في هذه المسألة: أن هذه الأصول يَكْفِي فيها الوصول إلى الحق بأي طريق، سواء بطريق الاستدلال والاجتهاد، أو بطريق التقليد، وقد يَسْتَدِلُّون على هذا بأنه لا يوجد دليل يَدُلُّ على وجوب النظر والاجتهاد في هذه المسائل، وقد يستدلون عليه بأنَّ المَطْلُوب هُوَ الوصول إلى تصْدِيق الرسول ﷺ وإثبات الوحدانية لله وهذا قد حصَّلَه[١].

وقد يستدلون على ذلك بأن عددًا ممن كان في عهد النبوة يأخذون بدين الإسلام بناءً على تقليد، فيُؤْمِن الرجل ويؤمن أهل بيته ويؤمن بعض قرابته، ولم يَعِبِ النبي ﷺ على أحدٍ منهم، ولم يذكر أَنَّهُ لم يَصِح إيمانه بذلك، وبِهَذَا يترجح القول بأن التقليد في هذه الأصول جائز، وأنه يَصِحُّ الإيمان بالتقليد فيه.

ولعَلَّ مَبْنَى هذه المسألة على الاختلاف في مسألة: ما هو أول واجبٍ على العبد؟

---

(١) للأقوال في حكم التقليد في التوحيد: انظر: العدة (١٢١٧/٤)، التمهيد (٣٩٦/٤)، روضة الناظر (٣٨١/٢، ٣٨٢)، شرح مختصر الروضة (٦٥٦/٣)، الإحكام للآمدي (٢٣٢/٤)، التبصرة (ص٤٠١)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٠)، رفع النقاب (٣٢/٦)، تيسير التحرير (٢٤٣/٤).

فأهل السُّنة والجماعة يقولون: أول واجبٍ على العبد الشهادتان، فلم ينظروا إلى الدليل ولم ينظروا إلى الاستدلال وإنما نظروا إلى النتيجة.

وذهب الأشاعرة إلى أن أول واجبٍ هو النظر(١)؛ لأنهم رأوا أنه لا يصل إلى التصديق بالوحدانية والرسالة إلا بالنظر، فأوجبوا النظر، وهذا لا دليل على إيجابه؛ لأن مقصود الشرع وصول الإنسان إلى الحق فبأيِّ طَرِيقٍ وصل حقق مقصوده الشرعي.

وهناك مَنْ قَال بأن أول واجبٍ على المكلَّف هو القصد للنظر، وقال به بعض المعتزلة(٢).

وهناك قولٌ رابع بأن أول واجبٍ على المُكلَّف هو الشك؛ لأنه لا بد أن يكون شاكًّا في أول الأَمْر حتى يطلب اليقين الذي يضاد حاله.

والصواب هو الأول، لذلك لما أرسل النبي ﷺ معاذًا إلى اليمن قال: «إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ، فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ»(٣).

المسألة الثانية: هي التقليد في مسائل العقائد وأصول الدين من غير هذه الأصول السابقة: وقد وقع الاختلاف فيه أيضًا، فجمهور المُؤَلِّفِين في الأصول

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير (٢/٧٣٦)، البحر المحيط (١/٧٣)، الأصل الجامع (٣/١٢٠).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٤٩٦) ومسلم (١٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وأما التقليد في الفروع فجائز إجماعًا، فالحجة فيه الإجماع.

يرون أنه لا يحق التقليد فيها[١]؛ لأنه لا بد من جزمٍ وقطع، والمقلِّد لا يجزم. والقَوْل الثاني بجواز التقليد في هذه الأصول، بشرط أن يكون من يُقَلد موثوقًا في دينه.

المسألة الثالثة: التقليد فيما عُلِم مِنْ دِينِ الإسلام بالضرورة: مثل: إيجاب الصلوات الخمس، وإيجاب الزكاة، وإيجاب صوم رمضان، وإيجاب الحج، فهذه مسائل يشترك الناس فيها، وقد نُقلَت بِوَاسِطَةِ النقل المتواتر، ولذا قال طائفة بأنه لا يصح التقليد فيها؛ لأن الناس يتساوون في طرق معرفة كون ذلك من شرع الله ودينه[٢].

المسألة الرابعة: التقليد في الفروع: هل يجوز أن يُقلَّد في فروع الإسلام أو لا؟ وقد حكى المؤلف هنا الإجماع على جوازه[٣].

ويدل على ذلك عدد من النصوص، مثل قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، ومن مثل قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، ويَدُلُّ عَلَى هذا قول النبي ﷺ: «**ألا سألوا إذ لم**

(١) انظر العدة (٤/١٢١٧)، التمهيد (٤/٣٩٦)، روضة الناظر (٢/٣٨١، ٣٨٢)، شرح مختصر الروضة (٣/٦٥٦)، الإحكام للآمدي (٤/٢٣٢)، التبصرة (ص٤٠١)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٠)، رفع النقاب (٦/٣٢)، تيسير التحرير (٤/٢٤٣).

(٢) ذكر أبو الخطاب وابن عقيل وابن مفلح والمرداوي الإجماع على عدم جواز التقليد في أركان الإسلام ونحوها. انظر التمهيد (٤/٣٩٨)، الواضح (٥/٥٠٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٤/١٥٣٩)، التحبير شرح التحرير (٨/٤٠٣٠).

(٣) انظر روضة الناظر (٢/٢٨٢).

وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضًا، وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم بالضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم.

وقال أبو الخطاب: لا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمس ونحوها مما اشتهر ونقل نقلاً متواترًا؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك، فلا وجه للتقليد.

يَعْلَمُوا؟! فَإِنَّمَا شَفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ»[١]. وقوله ﷺ: «**لا يَزَالُ النَّاس يَسْأَلونَكُم**»[٢]. في نصوصٍ كثيرة تَدُلُّ على مشروعية التقليد في الفُرُوع لمن لم يكن من أهل الاجتهاد، ونَسَبَ المؤلف إلى بعض المعتزلة أن العَامَّة لا يَجُوز لَهُم التقليد في الفروع.

وقد نُقِلَ عن ابن حزم وبعض الظاهرية وتبعهم جماعة أن التقليد في الفروع مَمْنُوع مِنْهُ[٣]، فإذا سُئلوا: ما الذي يجب على العامِّي فيما يَتَعَلَّق بالتقليد في هذه الفروع؟ قالوا: يسأل المفتي عن المسألة، فإذا أجابه سأله: هل هذا حكم الله؟ فإن قال: نعم، جاز له أن يقلده.

والجمهور يقولون: ليس هذا من التقليد في شيء.

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٣٦) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.
(٢) أخرجه مسلم (١٣٥) من حديث أبي هريرة ﷺ.
(٣) انظر: الإحكام لابن حزم (٦/٥٩ - ١٦٨).

فصلٌ:

ولا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد.

بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء.

وأخذ الناس عنه.

وما يتلمحه من سمات الدين والسير.

أو يخبره عدل عنه.

فيمن يستفتيه العامي:

مسألة: من الذي يَسْتَفْتِيه العَامِّي؟ ومَنِ الذي يجوز سؤاله واستفتاؤه؟

الناس على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: أهل الاجتهاد فهؤلاء يجوز سؤالهم، ويجوز عمل العامِّي بأقوالهم.

ومعرفة أن هذا الشخص من أهل الاجتهاد والسائل عامِّي تكون بأمور:

الأمر الأول: أن يكون ذلك الشخص منتصبًا للفُتْيا بمَشْهَدٍ من أعيان العلماء، يَرَاه العلماء يُفتي فيقرونه ولا يُعتَرضْ عليه؛ لكن لو لم يكن بمحضر من العلماء، كما لو كان يفتي في قناة من قنوات الرجس والتضليل، فحينئذ لا يكون هذا طريقاً لمعرفة أهليته للاجتهاد والفتيا.

الأمر الثاني: أن يُرشده عالمٌ من علماء الشرع، فيقول: فلان ممن يُستفتى، وهو أهلٌ لأن يُسأل عنه، وفي هذه الحال يجوز سؤاله.

الأمر الثالث: إذا كان العالِم يَرْجِع إليه فقهاء الشريعة فيما يتنازعون فيه، فهذا دليل على أنه من أهل العلم والفُتيا.

فأمَّا من عرفه بالجهل فلا يجوز أن يقلده اتفاقًا.

ومن جهل حاله، فقد قيل: يجوز تقليده؛ لأن العادة أنَّ من دخل بلدًا يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه ولا عن علمه، وإن منعتم السؤال عن علمه فلا يمكن منع السؤال عن عدالته، وهو حجةٌ لنا في الصورة الممنوعة.

الصنف الثاني: الجُهَّال: فهؤلاء لا يجوز سؤالهم، ولا يجوز أن يُقلَّدوا باتِّفَاق أهل العلم؛ وذلك لأن المسؤول قد يكون أجْهَل من السائل، ولأن الله جلَّ وعلا يقول: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. وهذا ليس من أهل الذِّكر.

الصنف الثالث: من جُهِلَ حاله: فلم يُدرَ هل هو فقيهٌ مجتهد أو ليس كذلك؟ فمثل هذا هل يجوز تقليده؟

قال بعض الحنفية: يَجُوز تقليده[1]، واستَدَلُّوا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن العادة أَنَّ مَنْ دَخَلَ بلدًا يسأل عن مسألة لا يَبْحَث عن عِلم مَن يستفتيه، يَذْهَب إلى مَن يراه يُسْتَفْتَى فيستفتيه فتَبْرَأ ذِمَّتُهُ بذلك، فدلَّ هذا على أنه لا يُشتَرط أن يكون السائل عالمًا بِكَوْنِ المُفْتِي من أهل الاجتهاد. وهذا الدَّلِيل فيه ضعف؛ لأن هذه العادة التي يتكلمون بها عادَة عامَّة الناس، وعادَة عامَّة الناس ليس دليلاً شرعِيًا.

الدليل الثاني: أن مجهول العدالة يجوز سؤاله، فهكذا مجهول العلم،

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٦٦٤)، نهاية الوصول (٨/٣٩٠٤). ولم أقف على من نسب هذا القول للحنفية.

قلنا: كل من وجب عليه قبول غيره وجب عليه معرفة حاله، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته، ولا يصدق كل مجهول يدَّعي أنه رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى العالِمِ بالخبر معرفة حال رواته. والعادة من العامة ليست دليلاً.

بجامع أن كل واحدٍ منهما من صفات المجتهد: العلم والعدالة، فإذا كان مجهول العَدَالَة لا يُسْأَل عن عدالته فهكذا ينبغي أن يُقال في مجهول العلم.

وأجيب عن هذا بأن هذا الاستدلال ممْنُوع، وبأن صورة الأصل لا نوافقكم عليها، فمجهول العدالة لا يَجُوز سؤاله ولا اسْتِفْتَاؤه ولا العمل بما يقول؛ لأنه قد يكون أجْهَل من السائل.

إذن مجهول العلم لا يُستفتى؛ لأن أكثر المعدَّلين ليسوا بِفُقَهَاء، بخلاف مجهول العدالة، فلو جاء عندنا عالِم لكنه يُجْهَل هل هو عدلٌ أو لا؟ فالأصل أن معلوم العدالة أن يكون عدلاً، بخلاف المسألة الأولى؛ لأن العُدول في العلماء هم الأكثر، لكن العلماء في العُدول نسبة قليلة.

القول الثاني في هذه المسألة: أنَّ مَنْ جُهِل حالُهُ فلا يجوز تقليده، وهذا قول أكثر الأصوليين(١).

واستدلوا على ذلك بأن قاعدة الشريعة أنَّ مَنْ وَجَبَ قبول قوله فلابد أن نعرف حقيقة حاله، ومن هنا فالحاكم الذي يأتيه الشهود ليحكم بشهادتهم مطلوب منه أن يَتَحَقَّق من عدالة من يتَعَامَل معه، فهكذا في مسألتنا.

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٣٨٤)، شرح مختصر الروضة (٣/٦٦٤)، المستصفى (ص٣٧٣)، نهاية الوصول (٨/٣٩٠٤).

فصلٌ:

إذا كان في البلد مجتهدون لم يلزم المقلد مراجعة الأعلم؛ لأن العامة في زمن الصحابة سألوا الفاضل والمفضول. وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل.

وقد أومأ الخرقي إليه فقال: إذا اختلف اجتهاد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه.

قلت: قال ابن عقيل في الواضح: لا يخير، بل يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين الأدين والأورع، ومن فشا إليه بأنه الأعلم، ذكره الإمام أحمد، وبه قال أبو العباس، والقفَّال من أصحاب الشافعي، والله أعلم.

والأول أولى لما ذكرنا عن الصحابة. وقول الخرقي يحمل على ما إذا سألهما فأفتاه كل واحد منهما بخلاف قول صاحبه.

ذكر المؤلف في هذا الفصل عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: تعَدُّد المجتهدين: إذا كان هناك بلد وكثُر فيه المجتهدون، فهل يسأل الأعلم أو يكفيه أن يسأل أحدهم؟

هذه المسألة اختلف العلماء فيها؛ فالجماهير على أنه إذا كان في البلد أكثر من عالم جازَ سؤال أحدهم سَوَاء الفاضل أو المفْضُول[1].

واستدل أصحاب هذا القول بعددٍ من الأدلة:

الدليل الأول: أنَّ العَامَّةَ في زمن الصحابة سألوا المفْضُول مع وجود

---

(١) انظر: العدة (١٢٢٦/٤)، التمهيد (٤٠٣/٤ - ٤٠٤)، روضة الناظر (٣٨٥/٢ - ٣٨٦)، شرح مختصر الروضة (٦٦٦/٣)، المستصفى (ص٣٧٣)، الإحكام للآمدي (٢٣٧/٤)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٨٢)، رفع النقاب (١٤٨/٦ - ١٤٩)، تيسير التحرير (٢٥١/٤).

فإن استوى عنده المفتيان فله الأخذ بقول من شاء منهما؛ لأنه ليس قول بعضهم بأولى من قول بعض.

الفاضل.

الدليل الثاني: أن الفضل قدر مشترك إذ لكل واحد منهم فضل فهذا فاضل وهذا مفضول، فكلهم عندهم فضل، لكن زيادة الأفضلية هذه لا تؤثر في الحكم.

القول الثاني: أنه يَلْزَمُه سؤال الأفضل[1].

وأشار المُؤَلِّف هنا إلى وجود رواية عن أحمد تدل على تفضيل هذا القول الثاني؛ لكن هذا القول مَنْقُول عن أحمد في مسألة أخرى، وهي ما إذا اختلفت الفتوى، ونحن نبحث الآن في تَعَدُّد المفتيين.

ولعل الأرجح هو القول الأول بأنه لا يَلْزَمه أن يسأل عن الأفضل والأعلم.

المسألة الثانية: مسألة اختلاف الفتوى: فإذا كان عندنا فقيهان فكل منهما أفتى بشيءٍ مخالفٍ لقول الآخَر، فما العمل؟

الصواب: أنه يَلْزمه أن يُرجِّح بينهم؛ لأن العامِّي لا يعمل بالقول بأن هذا قول فلان، وإنما يعمل بالقول أَنَّهُ يُقَرِّبه إلى الله، أو يظن أنه يوصله إلى شرع رب العزة والجلال، فإذا اختلف المُفْتُون فَشَرْعُ الله واحد، ومِنْ ثَمَّ يأخذ بقول الأعلم؛ لأنه أغلب إلى أن يدله على شَرْعِ الله عزَّ وجل. والمفاضلة بينهم تكون بحسب ثلاث صفات: العلم، والورع، والأكثرية.

---

(١) انظر المراجع السابقة.

وقد رجَّح قوم القول الأشد؛ لأن الحقَّ ثقيل. ورجَّح آخرون الأخف؛ لقوله عليه السلام: «بعثت بالحنيفيَّة السَّمحة».

وهما قولان متعارضان، فيسقطان.

وقد روي عن أحمد رحمه الله ما يدل على جواز تقليد المفضول بعد الفتيا؛ فإن الحسين بن بشار أنه سأل الإمام أحمد عن مسألة في الطلاق، فقال: إن فعل حنث، فقال: يا أبا عبد الله، إن أفتاني إنسان - يعني لا يحنث -؟ فقال: تعرف حلقة المدنيين؟ - حلقة بالرصافة - فقال: إن أفتوني به حلَّ؟ قال: نعم. فهذا يدل على التخيير بعد الفتيا.

وهناك طائفة قالوا: بأنه يختار القول الأشد[1]؛ أخذًا بجانب الاحتياط، وآخرون اختَارُوا بأنه يأخذ القول الأخف[2]، لحديث: «**بُعِثْتُ بالحَنِيفِية السَّمْحة**»[3].

قال المؤلف عن هذين القولين: بأنهما متعارضان فيتساقطان، ولعل القول الأول القائل بأنه يَلْزَمُه التَّرْجِيح بين أعْيَان المفتين متى علم بأقوالهم واختلافها أقوى، أما إذا لم يَعْلَم بأقوالهم فلَعَلَّ الأرجح أنه يجوز له أن يسأل أي واحدٍ منهم شاء.

وهذا الكلام كله في العامِّي، أما المجتهد فإنه يَلْزَمُهُ أن يجتهد في المسائل.

---

(١) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (١٥٦٦/٤)، التحبير شرح التحرير (٤٠٩٩/٨)، اللمع للشيرازي (ص١٢٨).

(٢) نسبه المرداوي للقاضي عبد الجبار. انظر: المعتمد (٩٤٠/٢)، التحبير شرح التحرير (٤٠٩٩/٨).

(٣) سبق تخريجه.

بابٌ: في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح:

يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع؛ فإن وجده لم يحتج إلى النظر في سواه، ولو خالفه كتاب أو سنة علم أن ذلك منسوخ أو متأوَّل؛ لكون الإجماع دليلاً قاطعًا لا يقبل نسخًا ولا تأويلاً.

ذكر المؤلف هذا الفصل في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح:

ترتيب الأدلة له جانبان:

الجانب الأول: عند تعارُض الأدلة فإننا نقدِّم الأقوى.

الجانب الثاني: عند النَّظَر: وليس الترجيح؛ فإذا نَظَرَ الإنسان في مسألة فإنه يرتب هذه الأدلة بحسب قوتها.

وظاهر كلام المُؤَلِّف أنه إذا وُجد في المسألة دليلان فإننا نعمل بالأقوى ولا نلتفت للأَقَلِّ في القوة، وهذا ليس بصحيح، بل المجتهد يَجِبُ عليه أن ينظر في جميع الأدلة الواردة في المسألة، ولا يُغفِل شيئًا منها، فإذا توافَقَتْ عَمِلَ بِمَا تَوَافَقَتْ عَلَيْهِ الأَدِلَّة، وإذا اختلفت الأدلة حينئذٍ عليه أن يُرجِّح بينها بحسب قواعد الترجيح.

ويجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيءٍ في الإجماع، هكذا قال كثير من الأصوليين؛ لأن الإجماع قاطع، ولأن الإجماع متأخر، ولو خالف الإجماع كتابًا أو سُنةً عُلِم أن ذلك الكتاب أو السنة من المنسوخات؛ لأن الإِجْمَاع دَلِيلٌ قاطع، لا يقبل النسخ ولا التأويل.

ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة، وهما على رتبة واحدة؛ لأن كل واحد منهما دليل قاطع.

ولا يتصور التعارض في القواطع، إلا أن يكون أحدهما منسوخًا، ولا يتصور أن يتعارض علم وظن؛ لأن ما علم كيف يظن خلافه وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم؟

ثم ينظر في أخبار الآحاد؛ فإن عارض خبر خاص عموم كتاب أو سنةٍ متواترة، فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منهما، ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص، فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح.

قال: ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة، فجعلهما في رتبة واحدة للقطع بكلٍّ منهما، ثم ينظر في أخبار الآحاد ثم ينظر في القياس: وهذا الترتيب كما ذكرت ينبغي أن يكون ترتيبًا في النظر.

أما الاستدلال فلا يجوز له أن يستدلَّ بمسألة حتى ينظر إلى جميع الأدلة فيها، فقد يتبيَّن له أن النص منسوخ أو أنه عَامٌّ مَخْصُوص أو نحو ذلك.

ثم ذكر المؤلف في ثنايا هذا مواطن التَّعَارُض، والتعارُض في اللغة التَّقَابُل، والمُرَاد به في الاصطلاح تقابل دليلين بحيث لا يُمْكِن العمل بهما جَمِيعًا.

* **قوله: ولا يتصور التعارض في القواطع:** أي: لا يُتَصوَّر وجود التعارُض في الأدلة القاطعة؛ لأنه إذا كان أحدهما معارِضًا للآخَر فلا بد أن يكون منسوخًا.

* **قوله: ولا يُتَصوَّر أن يتعارَض علمٌ وظن:** فالعلم الجزم، إذا علمت أن هذا فلان، فهل يمكن أن تقول: إنه يوجد عندك ظن إما يوافق ذلك العلم

واعلم أن التعارض هو التناقض، ولا يجوز ذلك في خبرين؛ لأن كل خبر الله ورسوله لا يكون كذبًا؛ فإن وجد ذلك في حكمين؛ فإما أن يكون أحدهما كذبًا من الراوي، أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين أو في زمانين.

أو يخالفه؟

لا يمكن، لم تجزم به فلا يمكن أن تكون ظانًّا لما يقابله.

شروط التعارُض:

يُشْتَرَط في التعارُض عدد من الشروط:

الشرط الأول: أن يكون الدليلان صحيحين، فإن كان أحدهما ضعيفًا فلا يُقال عنه بأنه مُعارِض.

الشرط الثاني: اتحاد الدليلين، فلو كان أحدهما يتعلق بزمان دون زمان، أو مكان دون مكان، أو شخصٍ دون شخص، فلا يوجد تعارُض. فقد تؤمر امرأة بصلاة العصر وتنهى عن صلاة المغرب؛ لأنها كانت طاهرًا في وقت العصر فأُمِرت بالصلاة، ونزل عليها الحيض عند المغرب فمُنعَت، فهنا لا يوجد تعارُض.

الشرط الثالث: بقاء إحكام الدليل، فلو كان منسوخًا فلا يوجد تعارُض.

ثم عرَّف المؤلف التعارُض بأنه في اللغة: هو التناقض.

وذكر من الشروط: ألا يَكُونَ ما يُظَن فيهما التعارض من الأخبار؛ فإن الأخبار لا تتعارض، أما الأحكام فيمكن أن يوجد فيها تعارُض إما لخطأ

أو يكون أحدهما منسوخًا، فإن لم يمكن الجمع، ولا معرفة النسخ رجَّحنا فأخذنا الأقوى في نفوسنا.

الراوي ووهمه، أو لكذبه، أو لأن أحدهما منسوخ لكن لم نعلم بالنسخ، أو أمكن الجمع بين الدليلين المتعارضَين.

فعند وجود التعارُض علينا: أن نحاول الجمع بين الدليلين المتعارضين، فإن عجزنا عن الجمع فإننا نَنْظُر للمتأخِّر ونجعله ناسخًا للمتقدِّم، فإذا لم يمكن مَعْرِفة التاريخ ولا معرفة النسخ فإننا نأخذ بالأقوى.

وينبغي أن نُشِيرَ إِلَى أَنَّهُ لا يوجد تعارُض بين الأدلة في حقيقة الأمر؛ لأن شرع الله مُنَزَّه عن التَّنَاقض، لكن التعارُض قد يوجد في ذهن بَعْضِ الْمُكَلَّفين، فهذا تعارُض نِسْبي ولَيْسَ بتعارُض حقيقي.

وجوه الترجيح في الأخبار:

ويحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه:

الأول: يتعلق بالسند، وذلك خمسة أمور:

أحدها: كثرة الرواة؛ لأن ما كان رواته أكثر كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط والسهو، فإن خبر كل واحد يفيد ظنًّا على انفراده، فإذا انضمَّ أحدهما إلى الآخر كان أقوى وآكد منه لو كان منفردًا، ولهذا ينتهي إلى التواتر، فبهذا قال الشافعي.

ذكر المؤلف هنا شيئًا من أوجه الترجيح بين الأدلة المتعارضة من السنة، وذكر أن المرجِّحَات عند تعارُض أدلة السُّنة ثلاثة أنواع، وسبق أن تقدَّم معنا أننا لا نذهب للترجيح إلا عند عدم القدرة على الجمع وعدم القدرة على معرفة التاريخ.

وتكلَّم المؤلف هنا عن أسباب الترجيح وأنها تعود إلى ثلاثة أوجُه:

الأول: أسبابٌ للترجيح تتعلق بالسند، ومن أمثلته: كثرة الرواة، فلو وُجد دليلان متعارضان أحدهما يرويه رواةٌ كُثُر والآخَر لا يرويه إلا الراوي الواحد قدَّمنا رِوَايَة الأكثر، مثل ذلك: رواية رفع اليدين عند التكبير في الركوع والرفع منه، فإن رفع اليدين قد وَرَدَ عن جماعة كثيرة من الصحابة قرابة خمسة عشرَ صحابيًّا[1]، وورد في حديثٍ آخَر أنه كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ثم

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٧٣٥) ومسلم (٣٩٠) من حديث ابن عمر، وأخرجه البخاري(٧٣٦) ومسلم(٣٩١) من حديث مالك بن الحويرث، كما رواه أهل السنن من أحاديث غيره، وعد البيهقي في الكبرى(٧٤/٢) سبعة عشر صحابياً رووا هذا الحديث.

وقال بعض الحنفية: لا يرجح به؛ لأنه خبر يتعلَّق به حكم، فلم يترجَّح بالكثرة كالشهادة والفتوى.

قلنا: الأصل ما ذكرناه. ولأن الصحابة ﷺ كانوا يرجحون بكثرة العدد، ولذلك قوَّى النبي ﷺ خبر ذي اليدين بموافقة أبي بكر وعمر.

لا يَعُود[1]، فنقول: هذا مِنْ رواية واحد من الصحابة، فنقدِّم عليه رواية الجماعة. قال: (**لأن ما كان رواته أكثر كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط والسهو**)، وإذا تعدد الرواة أفادَ زِيَادَة الثقة فيما يروونه.

وهناك قول لبعض الحنفية بأنه لا يُرَجَّح بكثرة الرواة[2]. واستدلوا على ذلك بأنه خَبَر يتعلَّق به حكم شرعي فلم يترجَّح بالكثرة.

ففي الشهادة لا فَرْقَ بين أن يشهد اثنان ويشهد مائة، فهذا لا نلتفت إليه، وإن جاءنا المدعي بشاهدين والمدَّعى عليه بألف شَاهِد لم نلتفت لشهادته؛ لأنه لا عبرة هنا بشهود المُدَّعَى عليه، ولا تأثير لعددهم في قبول الشهادة من عدمه. كذلك في مسائل الفتوى لا يُرجَّح بالْكَثْرَة.

واستدل المؤلف على الترجيح بالكثرة بعدد من الأدلة:

الأول: اتفاق الصحابة على الترجيح بكثرة العدد، ومن ذلك أن النبي ﷺ لم يقبل خبر ذي اليدين وحده[3]، فلما جاء معه خبر غيره قَبِله، ومثله: لم

---

(١) أخرجه أبو داود (٧٤٨) والترمذي (٢٥٧) والنسائي (١٩٥/٢) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) انظر: كشف الأسرار (١٠٢/٣).

(٣) سبق تخريجه.

وقوى أبو بكر خبر المغيرة بن شعبة بموافقة محمد بن مسلمة، إلى غير ذلك من الوقائع.

ولأن عادة الناس في تجارتهم وغيرها يميلون إلى الأقوى.

وباب الشهادة مبنيٌّ على التعبد، بدليل: اشتراط لفظ الشهادة، وعدم قبول شهادة النساء في المال منفردات وإن كثرن.

الثاني: أن يكون أحد الراويين معروفًا بزيادة التيقُّظ وقلة الغلط، فالثقة بروايته أكثر.

يبادر أبو بكر إلى العمل بقول المغيرة حتى شهد له محمد بن مَسْلَمة[1].

الدليل الثاني: أن الناس يميلون إلى تَصْدِيق مَنْ كَان أكثرَ عَدَدًا مِنَ الرُّوَاةِ.

وأما مسألة الشهادة فلا يصح قياس الرواية على الشهادة ؛ لأن الشهادة عبادة مستقلة مَبْنِيَّة على التعبُّد، ولذلك وُجِدَ فِيهَا أحْكَام لا توجد في بعض الروايات، منها لا بد أن يقول في الشهادة: أشهد، أما في الرواية فلا يلزمه أن يَخُصَّها بقوله: أشهد.

ورواية النساء مقبولة بخلاف شهادة النساء في الأموال، فدل هذا على أن الصواب أنه يُرجِّح رواية الأكثر.

السبب الثاني من أسباب الترجيح: الترجيح بحسب الإسناد: أن يكون أحد الراويين مَعْروفًا بزيادة التيقُّظ، فالثقة برواية ذلك الرَّاوِي أكثر. مثال ذلك: لو اخْتَلَف عندنا الإمام مالك مع الدراوردي، فالإمام مالك أضبط من الدراوردي وأيقظ في الرواية فنقدم رواية مالك عليه.

---

(١) سبق تخريجه ص (٣٧٠).

الثالث: أن يكون أورع وأتقى، فيكون أشد تحرزًا من الكذب وأبعد من رواية ما يشك فيه.

الرابع: أن يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة، كقول ميمونة: «تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان»؛ مقدَّم على رواية ابن عباس: «نكحها وهو محرم».

الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة؛ كرواية أبي رافع: «تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو حلال، وكنت السفير بينهما» مع رواية ابن عباس المذكورة.

السبب الثالث من أسباب الترجيح بين الأخبار المتعارضة: أن يكون الراوي لأحد الخبرين أورع وأتقى، فيكون أشدَّ تحرزًا من الكذب، فَتُقَدَّم روايته.

السبب الرابع: أن يكون راوي أحد القصتين المتعارضتين هو صاحب الواقعة، فلما قالت ميمونة: تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان(١). وقال ابن عباس: تزوجها وهو محرم(٢). نقول: رواية ميمونة مقدَّمة؛ لأنها صاحبة القصة.

السبب الخامس: أنْ يَكُون أحد الراويين قد باشر القصة، شاهدها بنفسه والآخَر ليس كذلك، ففي حديث أبي رافع قال: «تَزَوَّج النبي ﷺ ميمونة وهو حلال، وكنت السفير بينهما»(٣)، فنُقَدِّمه على حديث ابن عباس الذي قبله.

---

(١) أخرجه مسلم (١٤١١) والترمذي (٨٤١).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٨٣٧) ومسلم (١٤١٠).

(٣) أخرجه الترمذي (٨٤١) وأحمد (٦/٣٩٢).

الوجه الثاني: الترجيح لأمر يعود إلى المتن.

كترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل، مثل الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخِّر عنه فكان كالناسخ له.

وكذلك رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي؛ لزيادته.

الوجه الثاني: الترجيح لأمرٍ يعود إلى المتن: فقد يكون هناك خبران متعارضان، فيكون أحدهما أرجح من الآخَر بحسب متنه، فمفهوم المُوَافَقَة مقدَّم على مفهوم المخالفة، والمَنْطُوق الصريح يُقَدَّم على المَفْهُوم، والنَّصّ يُقَدَّم على الظاهر، فهذا بالنِّسْبَة للترجيحات بحسب المتن.

ومثله: الترجيح بحسب المدلول والحُكم؛ فلو كان أحد الخبرين يُنقل عن حكم الأصل، فحكم الأصل في العبادات هو الحَظْر، وحُكْم الأصل في المعاملات هو الحِلُّ والجواز؛ فلو وُجِد عندنا دليلان أحدهما يدل على تحريم أكل حيوان، والآخَر يدل على إباحته، فحينئذٍ نُرجِّح الناقل عن حكم الأصل على الآخَر.

ومثله: لو كان أحد الدليلين موجبًا للعبادة والآخر ينفي لها، فنقول: الموجب للعبادة ناقل عن الأصل وبالتالي يقدَّم على الخبر النافي لتلك العبادة؛ لأننا كأننا قلنا: الدليل الدالُّ على الإثبات جاء أولاً يَتَوَافَق مع الأصل، ثم يأتي النافي فيرفع الحكم الأول، هكذا لو تعارض خبران أحدهما فيه إثْبَات والآخَر فيه نَفْي، فإننا نقدِّم الإثبات؛ لأن المثبت اطلع على زيادة لم يشاهدها النافي، من أمثلة ذلك: ما ورد في الصلاة في الكعبة، فَأَحَد الراويين قال: صَلَّى

قال القاضي: ويقدم الحاظر على المبيح؛ لأنه أحوط .

وقيل: لا يرجح بذلك.

ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له.

في الكعبة[١]، والآخَر قال: كبَّرَ ولم يُصل[٢]. فنقول: رِوَايَة الإثبات مقدَّمة؛ لأنه اطلع على شيء لم يطلع عليه الآخَر.

هل يُرجَّح أحد الخبرين بسبب كونه يدل على التحريم أو يدل على الإباحة أو لا؟

مِثال ذلك: قال: «**غَطِّ فَخِذَك**»[٣]، وفي الحديث الآخَر قال: «انحسرَ رداؤه عن فخذه»[٤]. فهل نقول: الحاظر مقدَّم أو لا؟

حكى المؤلف فيه خلافًا، والصواب: أن الحاظر مقدَّم على المُبيح؛ لأن النبي ﷺ أمر باجتناب المتشابهات.

وهكذا لو كان هناك خبر يُسقِط الحد وخبر يُثْبِته، فلا نُرجّح أحد الخبرين على الآخَر، بل نَطْلُبُ التَّرْجِيح من الخارج.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٤٦٨) ومسلم (١٣٢٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: فَسَأَلْتُ بِلالاً، فَقُلْتُ: أَصَلَّى النَّبِيُّ ﷺ فِي الكَعْبَةِ؟ قَالَ: «نَعَمْ، رَكْعَتَيْنِ، بَيْنَ السَّارِيَتَيْنِ اللَّتَيْنِ عَلَى يَسَارِهِ إِذَا دَخَلْتَ.

(٢) أخرجه البخاري (٣٩٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: "فَدَخَلَ البَيْتَ، فَكَبَّرَ فِي نَوَاحِيهِ، وَلَمْ يُصَلِّ فِيهِ".

(٣) أخرجه أبو داود (٤٠١٤) والترمذي(٢٧٩٨) وأحمد (٣/٤٧٩) من حديث جرهد رضي الله عنه.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٧١) ومسلم (١٣٦٥) من حديث أنس رضي الله عنه.

ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق؛ لأن ذلك لا يوجب تفاوتًا في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب والإسقاط.

الوجه الثالث: الترجيح بأمر من خارج، وذلك بأمور:

منها: أن يشهد القرآن أو السنة أو الإجماع بوجوب العمل على وفق الخبر أو يعضده قياس أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي.

وهكذا لو كان أحد الخبرين يُوجِبُ الحُرِّيَّة والآخَر لا يُوجِب الحرية ويقتضي بقاء المملوك على الرِّق، فنقول: لا يُرجَّح أحدهما على الآخَر؛ لأن كون موجب الحرية أو الرِّق لا يُوجب تفاوتًا في صدق الراوي، وبالتالي لا يَصِحُّ أن يُرجَّح به.

الوجه الثالث من أوجه الترجيح بين الأخبار: الترجيح بأمور خارجية:

مثل: أن يكون أحد الدليلين شَهِدَ لَهُ القرآن، مثال ذلك في الحديث: «صلى بغَلَس»[1]، والحديث الآخَر: «أسفروا بالفجر»[2]، فنقول: الأول مؤَيَّد بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله عز وجل: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٢]، فشهد له القرآن وهو أمر خارج، ومرات قد يكون الذي يشهد لأحد الخبرين من السُّنة أو من الإجماع أو يشهد لأحد الخبرين المتعارضين قياسٌ، أو عمل الخلفاء به، أو موافقته لقول صحابي.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٦٠) ومسلم (٦٤٦) من حديث أنس ﷺ.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٢٤) والترمذي(١٥٤) والنسائي(١/٢٧٢) من حديث رافع بن خديج ﷺ.

الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي ويتفق على رفع الآخر.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافه فتتعارض رواياته، ويبقى الآخر سليمًا عن التعارض، فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلًا والآخر متصلًا، فالمتصل أولى لكونه متفقًا عليه.

أيضًا مما يحصل الترجيح به: ما يَتَعَلَّق بأمور السند، ومنها: أن يُخْتَلف في وقف أحد الخبرين، وَرَدَ دليلان متعارضان، أحدهما متفق عليه أنه مرفوع للنبي ﷺ، والآخر وقع التردد فيه: هل هو من قول الصحابي أو من قول النبي ﷺ؟ فَنُقَدِّم ما وقع الاتفاق على رَفْعِهِ إلى النبي ﷺ.

أمرٌ آخَر: أن يكون رَاوِي أحد الخبرين قد نُقِل عنه خلاف الخبر، فحينئذٍ تَتَعَارَض روايتان فِعْله وَرِوَايَته، وتَبْقَى رواية الآخَر سَلِيمَة، لا معارِضَ لها، فحينئذٍ يكون ذلك القَوْل أرجح.

وكذلك: أن يكون أحد الخبرين مرسلاً، قد سقط بعض أجزاء إسناده، والآخَر متصلاً، فالجمهور يقولون: المتصل نُقَدِّمه على المرسَل؛ لأن المتصل متفق على الاحتجاج به، والمرسَل فيه خلاف.

فصلٌ:

قال أصحابنا: ترجّح العلة بما يرجح به الخبر من: موافقتها لدليل آخر من كتابٍ أو سنةٍ أو قول صحابي أو خبر مرسل، أو تكون إحداهما ناقلة عن الأصل.

فإن كانت إحداهما حاظرة والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطة للحدِّ أو موجبة للعتق ففي الترجيح بذلك اختلاف .

فرجح به قوم احتياطًا للحظر ونفيًا للحد، ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها.

هذا الفصل مَعْقُود في وُجُوه التعارُض بين قياسين ، فإذا تعارَضَ قِيَاسَان فإننا نرجِّح بينهما ، والترجيح بين الأقيسة المتعارضة على خمسة أنواع :

النوع الأول: التَّرْجيح بأمر خارجيٌّ: فلو تعارض قياسانِ أحدُهما يوافق ظاهر القرآن، أو دلالة إشارة، أو دليلاً من السنة، أو قول صحابي، أو خبرًا مرسَلاً، فنُرَجِّح ما عرضه الدليل الآخَر.

النوع الثاني: الترجيح بين الخَبَرَيْنِ المتعارضَين بِاعْتِبَارِ الأحكام التي يَدُلُّ عَلَيْهَا القياس: وهذا له أوجهٌ، منها:

الأول: أن يكون أحَد القياسين ينقل عن الأصل والآخَر يُثْبِت الأصل، فالناقل عَنِ الأصل أقوى.

الثاني: إذا كانت إحداهما حاظِرَة والأخرى مُبيحة ، فطائفة يقولون نقدِّم الحاظرة، فهذه ترجيحات بحسب الحكم.

الثالث: لو تعارض مُثْبِت للحد ونافٍ له، أو موجب للعتق ونافٍ له.

ومنع آخرون الترجيح بذلك، من حيث إنهما حكمان شرعيان فيستويان. ولأن سائر العلل لا ترجيح بأحكامها فكذا هاهنا .

ورجح قوم العلة بخفة حكمها؛ لأن الشريعة خفيفة.

وآخرون بالعكس؛ لأن الحق ثقيل. وهي ترجيحات ضعيفة.

فإن كانت إحدى العلتين حكمًا والأخرى وصفًا حسيًّا ككونه قوتًا أو مسكرًا فاختار القاضي ترجيح الحسية.

وبعض أهل العلم قال: لا يَصِحُّ الترجيح بحسب الأحكام ؛ لأن الأحكام الشرعية واحدة متماثلة ، والمتماثل لا يُرجَّح بينه.

ومثله أيضًا : التَّرْجيح بحسب خفة الحكم ونحوه.

النوع الثالث من أنواع الترجيحات : الترجيح بحسب الفروع : فلو كان عندنا قياسان أحدهما علته قاصرة لا فروع لها ، والآخَر عِلته متعدية لها فروع ، فحينئذٍ نقدِّم القياس الذي علته لها فروع.

وهكذا لو قُدِّر أَنَّ أحد القياسين له فروع كَثِيرَة والآخَر له فروع قليلة فنرجِّح ما فُرُوعه أكْثَر.

النوع الرابع من أسباب الترجيح : التَّرْجيح بحسب العِلل : وذَكَرَ المؤلف هنا أَمثلة ، منها : لو كانت إحدى العلتين حُكْمًا شرعيًا ، كما في قولنا : يَجُوزُ بَيْعُهُ فَيَجُوز رهنه ، والأخرى : علة وصف حِسِّي ، فَهَل تُرجّح الأوصاف الحسية أو ترجّح الأحكام الشرعية؟ قولان للعلماء ذكرهما المؤلف[1] .

---

(١) القول الأول : ترجيح الحسية ، واختاره القاضي أبو يعلى. والقول الثاني : ترجيح الحكمية ، ومال إليه أبو الخطاب الكلوذاني. انظر : العدة (٥/١٥٣١) ، التمهيد (٤/٢٣٠).

ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية؛ لأن الحسية كانت موجودة قبل الحكم، فلم يلازمها حكمها، والحكم أشد مطابقة للحكم.

ورجح القاضي بأن الحسية كالعقلية، والعقلية قطعية، فهو أولى مما يوجب الظن.

وقيل: هذا كله ترجيح ضعيف.

وذكر أبو الخطاب ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافًا لمشابهتها العلة العقلية، ولأنها أجرى على الأصول، وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها.

ثم اختار التسوية وأن هذين لا يرجح بهما؛ لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما وسلامتهما من الفساد، ومتى صحَّت لم يلتفت إلى كثرة فروعها ولا كثرة أوصافها.

ورجَّح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد؛ لأن الأصول شواهد للصحة، فما كثرت شواهده كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

فمن أسباب الترجيح بحسب العِلل: إذا كانت إحدى العلتين أقل أوصافًا، يعني بعض العِلل وصف واحد، مثل الإسكار، وبعضها أكثر من وصف، فمثلاً في القِصاص: العلة: قتل، عمد، عدوان. فلو تعارَض قياسان أحدهما عِلَّته أَقَل أَوْصَافًا والآخَر أكْثَر أوصافًا، فطائفة قالوا: نرجِّح العلة التي أَوْصَافُهَا أَقَل؛ لأنها تشبه العلة العقلية ولأنها أجرى على الأصول.

من أسباب الترجيح بين الأقيسة بحسب العلل: لَوْ كَانت إحدى العلتين مأخوذة من أصول كثيرة، فالإتلاف علة للضمان، هذا مأخوذ من أصول كثيرة، بِخِلاف مثلاً: إيجاب صاع التمر عند إتلاف لَبَن المُصرَّاة، فهذا قِيَاس

ورجَّح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس؛ لأن الطرد والعكس دليل على الصحة ابتداء؛ لما فيه من غلبة الظن، فلا أقل من أن يصلح للترجيح.

ورجح العلة المتعدية على القاصرة لكثرة فائدتها.

ومنع ذلك قوم؛ لأن الفروع لا تبنى عن قوة في ذات العلة بل القاصرة أوفق للنص.

والأول أولى؛ لأنها متفق عليها وهذا مختلفٌ فيها.

ورجَّح ما كانت علته وصفًا على ما كانت علته اسمًا؛ لأنه متفق على الوصف مختلف في الاسم، فالمتفق عليه أولى.

ورجَّح ما كانت علته إثباتًا على التعليل بالنفي لهذا المعنى أيضًا.

ورجَّح العلة المردودة إلى أصلٍ قاس الشارع عليه، كقياس الحج على الدَّين في أنه لا يسقط بالموت على غيرها، كالقياس للسقوط على الصلاة.

ومتى كان أصل إحدى العلتين متفقًا عليه والآخر مختلفًا فيه كان المتفق على أصلها أولى؛ فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة.

مأخوذ مِنْ أصل واحد وعلة واحدة، وبالتالي نرجِّح العلة المأخوذة من أصولٍ كثيرة على العلة المأخوذة من أصل واحد.

كذلك إذا كانت إحدى العلتين منقوضة والأخرى مُطَّردة، فإن العلة المطَّردة مقدَّمة على المنقوضة.

كذلك تُرَجَّح العلة التي هي وصف على العلة التي هي اسم، وترجح العلة التي هي إثبات على العلة التي هي نفي.

وكذلك ترجح كل علة قوي أصلها، مثل: أن يكون أحدهما محتملًا للنسخ والآخر لا يحتمل.

أو يثبت أحدهما بخبر متواتر والآخر بخبر آحاد.

أو أحدهما ثابتًا بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة.

أو أحدهما بنص صريح، والآخر بتقدير أو إضمار.

أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه، والآخر أصلاً لآخر.

أو أحدهما اتفق على تعليله والآخر اختلف فيه.

أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفًا معينًا، والآخر أجمعوا على أنه بدليل، ولم يكن معينًا.

أو يكون أحدهما مغيرًا للنفي الأصلي، والآخر مبقيًا عليه، فالمغير أولى؛ لأنه حكم شرعي، والآخر بقي الحكم على الحقيقة.

النوع الخامس من أسباب الترجيح: الترجيح بحسب الأصل: ولعل مسألة ما انتُزع مِنْ أُصُول متعددة مُرَجَّح على ما انتزع من أَصْلٍ واحد مما يعود على هذا، أَوْ إِذَا كَانَ الأصل قد قاس عليه الشرع فَإِنَّنَا نُقَدِّمه على القياس الذي لم يَقِس عليه الشرع.

كذلك لو كان أحد القياسين أصله مُتَّفَق على حكمه، والآخَر أَصْلُهُ مختَلف فيه، فنقدِّم القياس الذي اتُّفِقَ عَلَى أصله.

وهكذا القياس الذي أصله لا يحتمل النسخ نقدِّمه على القياس الذي يَحْتَمِل ورود النسخ على أصله.

وهكذا لو تعارض قياسان أحدهما أصله ثابت بخبر متواتر، والآخَر أصله ثابت بخبر آحاد، فنقدِّم القياس الذي ثَبَتَ أصله بالمتواتر.

وترجع العلة المؤثرة على الملائمة، والملائم على الغريب، والمناسبة على الشَّبهية؛ لأنه أقوى في تغليب الظن، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

آخر الكتاب، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وعترته الطاهرين. حسبنا الله ونعم الوكيل.

النوع السادس من أسباب الترجيح بين الأقيسة المتعارضة: الترجيح بحسب دليل العلة: ولذلك لو كان إحدى العلتين أخذت بطريق النص، وإحدى العلتين أخذت بطريق الاستنباط، فالمنصوصة مقدَّمة على المستنبطة، والصريحة مقدمة على ما أُخِذَ بطريق الإيماء.

وإذا كان دليل أحد الوصفين مكشوفًا معينًا والآخَر اختلفوا في كَوْنِهِ كذلك فيُقَدَّم الأول.

قال: وترجَّح العلة المؤثرة على الملائمة، والمؤثرة: التي قام الدليل على أن عين الوصف مؤثر في عين الحكم، والملائم يقدَّم على الغريب الذي يكون قد قام الدليل على أن جنس الوصف مؤثر في جنس الحكم، والعلة المناسبة مقدَّمة على العلة الشبهية، والمناسبة: أَنْ يَكُون الوصف مناسبًا للحكم بحيث يحصُل من ترتيب الحكم على الوصف مصلحة، فتقدَّم على العلل الشبهية.

* * * * *

خاتمة الشرح

وبهذا نكون قد انتهينا من شرح كتاب «تلخيص روضة الناظر» لابن أبي الفتح البعلي، غفر الله له وأسكنه فسيح جناته.

أسأل الله جل وعلا أن يغفر ذنوبكم، وأن ييسر أموركم، وأن يرفع درجاتكم، وأن يرزقكم العلم النافع والعمل الصالح، كما أسأله جل وعلا أن يصلح أحوال الأمة، وأن يردهم إلى دينه ردًّا حميدًا.

هذا، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

* * * * *

فهرس التنبيهات على المسائل العقدية

الموضــــــوع	الصفحة
خطأ بعض الطوائف الذين يرون أن العقائد إنما تؤخذ من العقل...	١٥
إنكار المعتزلة للواجب المخير والرد على أدلتهم	٣٧
الرد على مذهب المعتزلة في إيجاب الأصلح على الله	١٠١
قال بأن ما سيفعله المكلف مُعَين عند الله عَزَّ وَجَلَّ فيكون الواجب هو ما سيفعله المكلف	١٠٢
الرد على مذهب بعض المعتزلة أَنَّ الإباحة ليست حكمًا شرعيًّا، وإنما هي حكم عقلي	١٢٧
الرد على مذهب المعتزلة والأَشَاعِرَة وغيرهم ممَّنْ لا يَصِفُونَ اللهَ بِالرِّضَا والمَحَبَّةِ	١٣٠
الرد على قول الكعبي: أن المُبَاحَ مأمور به	١٣٥
خطأ قول المعتزلة أن الساجد للصنم عاص بالنية فقط	١٤٣
الرد على المعتزلة والأشاعرة في مخالفتهم قاعدة: الأمر بالشيء نهي عن ضده	١٥٢
بطلان مذهب الأشاعرة في تجويز الأمر بالمستحيل	١٦٢
مسألة: خلق أفعال العباد وعلاقتها بتكليف المكره	١٧٠
خطأ المعتزلة الذين يَرَوْنَ أنَّ العلل الشَّرْعِيَّة مُؤَثِّرَة بنفسها وموجبة للحكم بذاتها	١٨٠
قول الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى أن العِلَل الشَّرْعِيَّة لا يَنْتُجُ عنها الحكم لا لذاتها ولا بِجَعْلِ الله، وإنما هي مُعَرِّفَات للحكم	١٨٠
تعريف الأشاعرة للسبب وعلاقته باعتقادهم أن الأسباب غير	

الموضـــــــوع	الصفحة

مؤثرة ١٨٣
الأَشَاعِرَة يُثْبِتُونَ خَلْقَ الرَّب ويَنْفُونَ فِعْلَ العبد.................. ١٨٤
والمعتزلة يَنْفُونَ خَلْقَ الرَّب ويُثْبِتُون فِعْلَ العبد ١٨٤
الرد على القرامطة الذين أولوا نصوص القرآن ٢٣١
خطأ المعتزلة والأشاعرة في فائدة التكليف ٢٤٩
خطأ المعتزلة والأشاعرة في تعريف النسخ ٢٥١
مذهب الأشاعرة في وصف خطاب الله ٢٥٣
فائدة التكليف عند المعتزلة تحقيق مصالح الخلق فقط ٢٦٨
منع المعتزلة وقوع النسخ قبل الامتثال ٢٦٩
قول الأشاعرة: أن استفادة العلم والجزم إنما هو لصفات النفس ٣٤٧
قول المعتزلة: أن تحصيل العلم بسبب الدليل الخارج عن النفس ٣٤٧
الرد على قول الإمامية: إن الصحابة تواطؤا على كتمان عهد النبي × لعلي بالولاية من بعده ٣٥٤
خطأ قول المعتزلة: أنه لا يجوز التَّعبُّد بخبر الواحد عقلاً ٣٦٣
قول المعتزلة بأنه يُشْتَرَطُ فِي الأمر أن يكون الآمر مُرِيدًا لإيقاع المأمور به ٦٣٧
خطأ قول المعتزلة: أن الأمر المُجَرَّد عن القرينة يُحمل على الندب ٦٤٣
خطأ قول الواقفية: أن الأمر المُجَرَّد عن القرينة يتوقف فيه ٦٤٤
الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في صفة الكلام لله عز وجل، وموقف أهل السنة منه. ٦٨٨
خطأ قول الأشاعرة: أنه قد يرد التكليف بما لا يتمكن المكَلَّف من

الموضـــــوع	الصفحة
فعله	٦٩٠
خطأ قول الأشاعرة: أن ما يفعله المخلوقُ هو فعل لله	٦٩٠
النهـي: هـو ذاتُ الصـيغةِ، لا يحتـاجُ إلى قرينـةٍ، ولا يحتـاجُ إلى إرادة، خلافـا لمـن اشْـتَرَطَ الإِرَادَةَ مِـنَ المعتزلـةِ، أو مَـنْ قَـالَ مـن الأشَاعِرَة بِأنَّ النَّهْيَ لَيْسَ الصيغَة، وإنما هو المعاني النفسية	٦٩٦
خطأ قول المعتزلة: أن العلل مؤثِّرة بنفسها................................	٩٢٤
خطأ قول الأشاعرة: أن أول واجبٍ على العبد هو النظر...........	١١١٣
خطأ قول المعتزلة: أن أول واجبٍ على العبد هو القصد للنظر ...	١١١٣
خطأ قول من قال: أن أول واجبٍ على العبد هو الشك	١١١٣

الفهـــــرس العام

الموضـــــوع	الصفحة
مقدمة المعتنية	٥
مقدمة الشارح	٩
أهمية دراسة علم أصول الفقه....................................	٩
بعض المبادئ التي ينبني عليها علم أصول الفقه	١٢
مناهج الأصوليين في التأليف في علم الفقه	١٧
التعريف بكتاب تلخيص روضة الناظر	١٨
مقدمة المؤلف	٢١
تَعْرِيفِ أُصُولِ الْفِقْهِ....................................	٢٧
تعريف الفقه لغة	٢٧
معاني الفقه في الاصطلاح....................................	٢٨
مقدمة تحتوي على عدد من المباحث المنطقية	٣٣
مطلب الحد	٣٩
أنواع الصفات	٤٢
أنواع الأسئلة	٤٣
شروط الحد الحقيقي	٤٨
تعريف الحد الرسمي	٤٩
تعريف الحد اللفظي	٥٠
تعريف البرهان	٥٢
فائدة دراسة المقدمة المنطقية	٥٤
فصل : تقسيم الألفاظ من حيث نسبتها إلى المعاني :....................................	٥٥

الموضــــــوع	الصفحة
تقسيم الألفاظ باعتبار مسمياتها :	٥٦
فصل : الإدراك	٥٩
فصل : تأليف مفردات المعاني	٦٣
أقسام البرهان	٦٧
فصلٌ: في لزوم النَّتيجة من المقدِّمتين	٧٣
فصلٌ: في اليقين ومداركه :	٧٦
مدارك اليقين	٨١
فصلٌ: أنواع البرهان :	٨٥
باب أحكام المكلَّفين	٨٩
تصور الأحكام الشرعية	٨٩
أقسام الحكم التكليفي	٩١
الواجب وأقسامه	٩٣
الفرق بين الواجب والفرض	٩٤
أقسام الواجب باعتبار وقت الأداء	١٠٤
تأخير الواجب الموسَّع عن أول وقتِه	١٠٨
ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب	١١١
ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب	١١٢
إذا اشتبه الحرام بالحلال	١١٤
الواجب غير المتقيد بحدٍّ	١١٧
النَّدْبُ :	١١٩
تعريف الندب	١١٩

الموضـــــــوع	الصفحة
هل المندوب مأمور به؟	١٢١
المباح:	١٢٧
تعريف المباح	١٢٧
هل المباح حُكْم شَرْعِيّ، أو حكم عقْلِيّ؟	١٢٧
الأفعال المباحة على ثلاثة أقسام	١٢٨
حكم الأعيان قبل ورود الشرع	١٣١
فصل: المباح غير مأمور به	١٣٧
مسألة: هل يؤجر المكلَّف على المباح؟	١٣٩
المكروه:	١٤١
تعريف المكروه	١٤١
الحرام:	١٤٣
تعريف الحرام	١٤٣
صيغ الحرام	١٤٣
الفرق بين الواحد بالنوع والواحد بالجنس	١٤٤
مسألة: الصلاة في الدار المغصوبة	١٤٦
الأمر بالشيء نهي عن ضده	١٥٣
فصل: التكليف وشروطه:	١٥٧
معني التكليف	١٥٧
اختلف العلماء في حقيقة التكليف على ثلاثة أقوال	١٥٧
شروط التكليف	١٥٨
مسألة الصبي وتكليفه	١٦٠

الموضـــــوع	الصفحة
شروط الفعل المكلَّف به	١٦٣
فصل: لا تكليف على الناسي والنائم والسكران	١٦٩
تكليف المكره	١٧٠
فصل: حكم تكليف الكفار بفروع الإسلام:	١٧٣
فصل: في المقتضى بالتكليف	١٧٧
فصل: الحكم الوضعي:	١٧٩
أنواع الأحكام الوضعية	١٧٩
الفرق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية	١٨٠
العلة:	١٨٠
معاني كلمة (العلة)	١٨٠
معنى كلمة (المقتضي)	١٨٣
تطلق كلمة (العلة) ويراد بها عدداً من الأمور..........	١٨٣
السبب:	١٨٥
تعريف السبب..........	١٨٥
إطلاقات لفظ (السبب)	١٨٧
الشرط:	١٩٠
تعريف الشرط..........	١٩٠
الشرط ينقسم إلى ثلاثة أنواع..........	١٩١
المانع	١٩٣
تعريف المانع..........	١٩٣
أنواع المانع	١٩٣

الموضـــــوع	الصفحة

الصحة: ١٩٥
المراد بالصحة........ ١٩٥
الثمرة المقصودة من العبادة ما هي؟........ ١٩٦
الفاسد: ١٩٧
الأداء ٢٠١
القضاء........ ٢٠١
الإعادة ٢٠١
مَنْ تَرك فِعْلَ الواجب في وقته المُقَدَّر شَرْعًا ٢٠٣
تقسيم الأحكام الوضعية باعتبار موافقتها للدليل. ٢٠٧
العزيمة ٢٠٧
الرخصة........ ٢٠٨
مسائل في أشياء هل هي رخصة أو عزيمة أو ماذا تسمى؟........ ٢٠٨
باب: في أدلة الأحكام ٢١٥
أنواع الأدلة ٢١٥
أصل الأحكام كلِّها من الله ٢١٦
قول الرَّسول إخبارٌ عن حكم الله ٢١٦
الإجماع يدل على السنة ٢١٧
الأصل الأول: الكتاب ٢١٩
الكتاب هو القرآن ٢١٩
الأدلة الدالة على حُجِّيَّةِ الكتاب ٢١٩

الموضـــــوع	الصفحة
القراءة المنقولة بطريق الآحاد " الشاذة "	٢٢٥
مسألة: هل في القرآن مجاز؟	٢٣١
مسألة: هل في القرآن ألفاظ ليست من لغة العرب؟	٢٣٧
المحكم والمتشابه	٢٣٩
باب النسخ:	٢٤٩
تعريف النسخ	٢٤٩
الفرق بين التخصيص والنسخ	٢٥٩
فصل: ثبوت النسخ بالأدلة العقلية والنقلية	٢٦٣
الأدلة الشرعية على وقوع النسخ	٢٦٤
فصل: وجوه النسخ في القرآن	٢٦٦
نسخ التلاوة مع بقاء الحكم	٢٦٦
بقاء التلاوة ونسخ الحكم	٢٦٧
نسخ التلاوة والحكم معاً	٢٦٧
فصل: نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال	٢٧١
هل الزيادة على النص نسخ؟	٢٧٧
الزيادة على النَّصّ على ثلاثة أنواع	٢٧٨
نسخ جزء العبادة المتَّصل بها أو شرطها ليس بنسخٍ لجملتها	٢٨٥
فصل: جواز النسخ إلى غير بدل	٢٨٧
فصل: في النسخ بالمساوي والأخف والأثقل	٢٩٠
فصل: في حكم من لم يبلغه النسخ	٢٩٥
تقسيم النسخ باعتبار كون الناسخ من الكتاب أو السنة	٢٩٧

الموضوع	الصفحة
نسخ القرآن بالقرآن	٢٩٩
نسخ السنة بالسنة	٢٩٩
نسخ السنة بالقرآن	٣٠٠
نسخ القرآن بالسنة	٣٠١
فصل: في حكم نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد	٣٠٦
الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به	٣١٠
في نسخ القياس والنسخ به	٣١٣
القياس ينقسم إلى قسمين	٣١١
ما جاز التخصيص به هل يجوز النسخ به؟	٣١٥
مفهوم الموافقة هل يجوز نسخه أو النسخ به؟	٣١٧
الطرق التي يعرف بها وجود النسخ	٣٢١
الأصل الثاني: السُّنَّةُ:	٣٢٥
تعريف السنة	٣٢٥
تواتر النصوص على حجية السنة	٣٢٦
ألفاظ الرواة من جهة النقل	٣٢٩
إذا قال الصَّحابيُّ: هذا الخبر منسوخٌ	٣٣٨
هل يجب الرجوع إلي تفسير الصحابي للحديث	٣٣٩
فصل: في حد الخبر وأقسامه	٣٤٠
الأخبار المتواترة	٣٤١
المتواتر يفيد العلم	٣٤٢
فصل: فيما يفيده الخبر المتواتر	٣٤٥

الموضـــــوع	الصفحة
ما حَصَّلَ العلم في واقعة أفاده في غيرها	٣٤٨
شروط التواتر	٣٥١
العدد الذي يحصل به التواتر	٣٥٢
هل يجوز لأهل التواتر أن يكتموا حادثة؟	٣٥٤
الآحاد	٣٥٧
تعريف الآحاد	٣٥٧
أقسام خبر الآحاد	٣٥٨
ماذا يستفاد من خبر الآحاد؟	٣٥٨
حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً	٣٦٤
حكم التعبد بخبر الواحد سمعاً	٣٦٨
شروط الراوي الذي تقبل روايته	٣٨٠
القول في قبول رواية المبتدعة	٣٨١
هل تقبل رواية الفاسق المتأول؟	٣٨٢
حكم خبر مجهول الحال	٣٨٥
فيما لا يشترط في الراوي	٣٩٠
فصل في التزكية والجرح	٣٩٤
تقبل تزكية العبد والمرأة	٣٩٤
هل يشترط بيان سبب الجرح؟	٣٩٥
أيهما يقدم الجرح أم التعديل؟	٣٩٦
ما الذي يُجْرَح به الراوي؟	٣٩٨
فصل في التعديل	٣٩٩

الموضـــــوع	الصفحة
فصل في عدالة الصحابة	٤٠٢
مسألة: من هو الصحابي؟	٤٠٤
كيف نعلم أن الشخص صحابي؟	٤٠٥
فصل في خبر المحدود في القذف	٤٠٦
فصل في كيفية الرواية	٤٠٨
مراتب رِوَايَةِ غَيْرِ الصَّحَابة عن شيوخهم	٤٠٨
فصل إذا وجد سماعه بخطٍّ يوثق به جاز العمل به	٤١٧
إذا شكَّ في الخبر هل سمعه أم لا؟	٤١٨
فصل: إنكار الشيخ لرواية الحديث عنه	٤١٩
فصل: في زيادة الثقة	٤٢٢
فصل: في حكم رواية الحديث بالمعنى	٤٢٥
فصل: مراسيل الصحابة	٤٢٨
فصل: مراسيل غير الصحابة	٤٣١
مسألة خبر الآحاد فيما تعم به البلوى	٤٣٦
فصل: خبر الواحد في الحدود	٤٤٢
فصل: خبر الواحد المخالف للقياس	٤٤٤
الأصل الثالث: الإِجْمَاعُ	٤٤٩
تعريف الإجماع	٤٤٩
هل يتصور وقوع الإجماع؟	٤٥٠
هل يمكن أن يُعْرَفَ الإجماع؟	٤٥١
هل الإجماع حُجَّة، أو ليس بحجة؟	٤٥١

الموضـــــوع	الصفحة
الأدلة على حجية الإجماع	٤٥٣
فصل في المعتبرين في الإجماع	٤٥٨
مسألة: عدد أهل الإجماع؟	٤٥٨
الصبيان والمجانين لا مَدْخَلَ لهم في باب الإجماع	٤٥٩
العوام لا مَدْخَلَ لهم في باب الإجماع	٤٥٩
مَنْ كَان يَعْرِف علمًا لا مَدْخَلَ له في المسألة المجمع عليها فلا يعتد به	٤٦٠
الأصولي الَّذِي لا يَعْرِفُ تَفَاصِيل الفروع هل يعتبر قوله في الإجماع؟ .	٤٦١
العارف بالفروع فقط لا يعتبر قوله في الإجماع	٤٦٢
النحوي لا يعتبر قوله في الإجماع	٤٦٢
حافظ القرآن والسُّنَّة هل يُعْتَبَر قوله في الإجماع؟	٤٦٢
هل يعتبر قول الكافر في الإجماع؟........................	٤٦٣
هل يعتبر قول الفاسق ويدخل في الإجماع؟	٤٦٤
مسألة: خلاف الظاهرية هل يعتد به، أو لا؟	٤٦٥
مسألة: هل تُعْتَبَر قرارات المجامع الفقهية والهيئات العلمية إجماعًا	٤٦٦
مسألة: هل إجماع كل عصر حجة؟	٤٦٧
لا ينعقد الإجماع دون المجتهد الغائب	٤٦٨
فصل: لو أجمع التَّابعون على أحد قولي الصحابة	٤٧٢
لو حدثت مسألة بعد موت الأول فأجمع عليها الباقون كان إجماعًا........	٤٧٥
فصل إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة	٤٧٦
فصل: في حكم انعقاد الإجماع بقول الأكثر	٤٨٠
فصل: إجماع أهل المدينة	٤٨٤

الموضـــــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
هل اتفاق الخلفاء الراشدين يعد إجماعاً؟	٤٨٧
هل انقراض العصر شرط في صحة الإجماع؟........................	٤٨٩
اختلاف الصحابة على قولين يمنع إحداث قول ثالث	٤٩٤
مسألة: في حكم الإجماع السكوتي	٤٩٨
مسألة: مستند الإجماع	٥٠٣
مسألة: هل يمكن أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس؟	٥٠٤
فصل: الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون	٥٠٧
حكم الإجماع المنقول بخبر الواحد	٥٠٨
فصل: أقل ما قيل، أو القدر المشترك بين الأقوال هل يعتبر إجماعاً؟	٥١٠
الأصل الرابع: اسْتِصْحَابُ الْحَالِ:	٥١٣
تعريف الاستصحاب	٥١٣
أقسام الاستصحاب	٥١٣
استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف........................	٥٢٢
فصل: النافي للحكم يلزمه الدليل........................	٥٢٤
بيان أصول مختلف فيها:	٥٣١
الأول: شرع من قبلنا	٥٣١
الثاني: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف	٥٣٨
إذا اختلف الصَّحابة على قولين	٥٤٣
الثالث: الاستحسان	٥٤٦
الرابع: الاستصلاح	٥٥٧
الضروريات الخمس	٥٦٣

الموضوع	الصفحة
بابٌ: في تقاسيم الكلام والأسماء:	٥٦٩
مبدأ اللغات	٥٧٠
مسألة: هل يجوز إثْبَات أحْكَام شرعية بنَاءً على الوَضْعِ اللُّغَوِيِّ	٥٧٣
مسألة: هل يجوز تغيير معاني الأسماء؟	٥٧٣
مسألة: هل يجوز ثبوت الأسماء قياسًا؟	٥٧٣
فصلٌ: في تقاسيم الأسماء:	٥٧٩
القسم الأول: الأسْمَاء الوَضْعِيَّة:	٥٧٩
القسم الثاني: الأسماء العُرْفِيَّة:	٥٧٩
القسم الثالث: الحقيقة الشرعية:	٥٨١
القسم الرابع: المجاز:	٥٨٥
أنواع ما يثبت به المجاز	٥٨٧
لكل مجاز حقيقة، ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز	٥٨٩
متى دار الأمر بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة	٥٩٠
فصل: يستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين	٥٩١
فصل: في تعريف الكلام وأقسامه:	٥٩٢
تعريف الكلام	٥٩٢
أقسام الكلام	٥٩٣
النص	٥٩٤
الظاهر	٥٩٧
المجمل	٦٠٦
المشترك	٦٠٦

الموضوع	الصفحة
فصل: نفي الذاوات لا يقتضي الإجمال	٦١١
فصل: هل رفع الخطأ رفع للحكم؟	٦١٤
فصلٌ: في البيان والمبيَّن في مقابلة المجمل........................	٦١٦
الطرُق التي يمكن أن يقع بها البيان	٦١٨
يجوز تبيين الشيء بأضعف منه	٦١٩
فصل: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة	٦٢١
هل يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب؟	٦٢٢
باب: الأمر:	٦٢٧
تعريف الأمر	٦٢٧
هل للأمر صيغ تدل بمجردها على كونه أمراً؟........................	٦٢٩
فصل: هل يشترط في الأمر الإرادة؟	٦٣٧
الأمر المجرد يدل على الوجوب	٦٤١
فصل: الأمر بعد الحظر	٦٤٩
هل الأمر المطلق يدل على التكرار؟	٦٥٤
الأمر المعَلَّق بِالعِلة يتكرر بتكرر علَّتِه	٦٦٠
النهي يفيد التكرار	٦٦٠
هل الأمر يدل على الفور؟	٦٦٢
الواجبات المؤقتة لا تسقط بفوات الوقت	٦٦٩
هل مقتضى الأمر حصول الإجزاء بفعل المأمور به؟	٦٧٣
الأمر المَتوجِّه إلى جماعةٍ يَلْحَقُ كُلَّ وَاحِدٍ منهمْ	٦٧٧
هل الخطاب الوارد للنبي ﷺ يشمل أمته؟........................	٦٧٩

الموضـــــوع	الصفحة
هل الخطاب الموجه لواحد من الأمة يشمل بقية الأمة؟	٦٨٣
هل الخطاب الموجه للصحابي يشمل النبي ×؟........................	٦٨٥
مسألة: تعلق الأمر بالمعدوم	٦٨٨
مسألة التكليف بما لا يتمكن المكَلَّف من فعله	٦٩٠
فصل في النَّهْيُ:	٦٩٥
تعريف النهي........................	٦٩٥
صيغ النهي........................	٦٩٥
الأصلَ في النهيِ أن يكونَ دالاً على التحريم	٦٩٦
النهي عن الشيء بفيد التكرار	٦٩٧
باب الْعُمُومُ:........................	٧٠٧
اللفظُ في دلالته ينقسمُ إلى أربعة أقسام	٧٠٧
هل العموم من عوارض الألفاظ	٧٠٨
تعريف العام	٧١١
أقسام العام	٧١٢
أقسام الخاص	٧١٤
فصل: الألفاظ التي تدل العموم بنفسها........................	٧١٥
أقسام ألفاظ العموم	٧١٥
قصل: في الخلاف في العموم في بعض الصيغ	٧٣٠
فصل: أقل الجمع........................	٧٣٥
فصل: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟	٧٤٠
مسألة: حكاية الصحابي الواقعة بلفظ العموم هل تقتضي العموم؟	٧٤٥

الموضوع	الصفحة
فصل: هل الخطاب المضاف إلى الناس والمؤمنين يعم العبيد والنساء؟	٧٤٨
مسألة: النساء هل يدخلن في الخطاب العام؟	٧٥٠
فصل: هل العام بعد التخصيص حجة؟	٧٥٤
العام بعد التخصيص هل هو حقيقة في الأفراد الباقية أو هو مجاز فيها؟	٧٥٧
فصل: فيما ينتهي إليه التخصيص	٧٦٠
مسألة: هل المخاطب يدخل في عموم خطابه؟..........	٧٦٢
مسألة: هل يجب اعتقاد عموم الخطاب بمجرد وروده؟	٧٦٦
فصل: في الأدلة التي يخصُّ بها العموم:	٧٦٩
أدلَّةُ التَّخصيصِ تِسعةٌ	٧٧٠
التخصيص بالحس..........	٧٧٠
التخصيص بالعقل..........	٧٧١
التخصيص بالإجماع..........	٧٧١
التخصيص بالنص..........	٧٧٣
تخصيص الكتاب بالكتابِ	٧٧٦
تخصيصُ السنة بالسنة	٧٧٦
تخصيص عمومِ السنةِ بواسطةِ خاصِّ الكتاب	٧٧٦
تخصيصُ الكتاب بواسطةِ السنةِ المتواترة	٧٧٧
التخصيص بالمفهوم بالفحوى ودليل الخطاب	٧٨٢
التخصيص بفعل النبي ﷺ..........	٧٨٤
التخصيص بتقرير النبي ﷺ..........	٧٨٥

الموضـــوع	الصفحة
التخصيص بقول الصحابي والصواب في ذلك	٧٨٦
التخصيص بواسطة القياس، والخلاف فيه	٧٨٨
متى يكون القياس جلياً؟ ومتى يكون القياس خفياً؟	٧٩٠
فصل: في تعارض العمومين	٧٩٤
التعارض بين العمومات على أقسام	٧٩٤
فصل في الاستثناء:	٨٠٠
الفرق بين المخصصاتِ المتصلةِ والمخصصات المنفصلةِ	٨٠٠
تعريف الاستثناء	٨٠٠
أركان الاستثناء	٨٠١
أدوات الاستثناء.	٨٠٢
هل نية المتكلم تُخَصِّص اللفظ العامَّ	٨٠٢
الفرق بين الاستثناء والتخصيص	٨٠٢
الفروق بين الاستثناء والنسخ	٨٠٣
شروط الاستثناء	٨٠٤
فصل: في حكم الاستثناء بعد جمل متعاقبة	٨١٥
فصل في الشرط	٨١٩
التخصيص بالصفة	٨٢١
التخصيص بالبدل	٨٢٢
التخصيص بالغاية	٨٢٢
باب المطلق والمقيد:	٨٢٣
تعريف المطلق	٨٢٣

الموضـــــوع	الصفحة
الفرق بين العام والمطلق	٨٢٣
تعريف المقيد	٨٢٤
المقيد على نوعين	٨٢٤
فصل في حمل المطلق على المقيد	٨٢٦
مسألة: إذا وجد للمطلق مقيدان متضادان فعلى أيهما يحمل؟	٨٣١
فصل فيما يُقتبس من الألفاظ	٨٣٥
دلالة الاقتضاء	٨٣٥
دلالة الإيماء	٨٣٨
دلالة الإشارة	٨٣٩
دلالة التنبيه	٨٤٠
أنواع مفهوم الموافقة	٨٤١
شروط مفهوم الموافقة	٨٤١
ما يتوهمُ أنَّه من مفهوم الموافقةِ وليسَ منه	٨٤٣
الفاسد ليس من مفهوم الموافقةِ	٨٤٤
دليل الخطاب	٨٤٦
هل مفهوم المخالفة حجةٌ ودليلٌ من الأدلة الشرعيَّة؟	٨٤٨
فصلٌ: في درجات أدلة الخطاب:	٨٥٤
مفهوم الغاية	٨٥٤
مفهوم الشرط	٨٥٧
مفهوم التخصيص	٨٦٠
مفهوم الصفة	٨٦٢

الموضــــــوع	الصفحة
مفهوم العدد	٨٦٥
مفهوم اللقب	٨٦٧
فصلٌ: في دلالة الحصر	٨٧١
صيغ الحصر	٨٧١
باب القياس:	٨٧٩
تعريف القياس	٨٧٩
هل القياس عمل القائس؟	٨٧٩
هل الحكم في الأصل والفرع واحد أو مختلفٌ؟	٨٨٠
هل الحكم في الأصل ثَبَتَ بالعلة أو ثبت بالنص؟	٨٨٠
تعريف القياس	٨٨١
أركان القياس	٨٨٢
تعريف العلة	٨٨٣
الاجتهاد في العلة	٨٨٤
تحقيق المناط	٨٨٤
تنقيح المناط	٨٨٨
تخريج المناط	٨٩٢
فصل: في إثبات القياس	٨٩٤
التعبد بالقياس عقلاً	٨٩٤
التعبد بالقياس شرعاً	٨٩٥
أدلة الجمهور على حجية القياس	٨٩٨
أدلة القائلين بعدم حجية القياس والرد عليها	٩٠٢

الموضوع	الصفحة
مسألة: القياس المنصوص على علَّته	٩١٣
فصل في أوجه تطرق الخطأ إلى القياس	٩١٤
فصل في إلحاق المسكوت بالمنطوق	٩١٧
الدليل الشرعي الذي يُثْبِت كون الوصف علَّة على أنواع	٩٢٥
طرق إثبات كون الوصف علة	٩٢٦
القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية	٩٢٦
الأول: الصريح وله أدوات	٩٢٦
الثاني: النص وهو صريح وإيماء	٩٣٠
القسم الثاني: ثُبُوت العلة بالإجماع	٩٣٦
القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط	٩٣٨
إثبات العلة بالمناسبة	٩٣٩
إثبات العلة بالسبر	٩٤٧
فصل: الدلالة على صحة العلة باطرادها فاسد	٩٥٦
فصل: في حكم العلة إذا استلزمت مفسدة	٩٥٩
فصل في قياس الشبه	٩٦١
معنى قياس الشبه	٩٦١
الأوصاف ثلاثة أقسام	٩٦٣
فصل في قياس الدلالة	٩٦٦
باب: أركان القياس	٩٦٨
أركان القياس أربعة	٩٦٨
الأول: الأصل	٩٦٩

الموضوع	الصفحة
الثاني : الحكم	٩٧٤
الثالث : الفرع	٩٧٦
الرابع : العلة	٩٧٨
فصل : من شروط صحة العلة	٩٨٢
هل يجوز التعليل بالعلّة القاصرة المُستنبطة	٩٨٣
فصلٌ : في اطِّراد العلة	٩٨٧
فصل : في أضرب تخلف العلة عن الحكم	٩٩٤
فصل : أقسام المستثنى من قاعدة القياس	٩٩٨
فصل : جواز التعليل بنفي صفة أو اسم أو حكم	١٠٠٣
فصل : جواز تعليل الحكم بعلتين	١٠٠٧
فصل : جريان القياس في الأسباب	١٠١١
فصل : جريان القياس في الكفارات والحدود	١٠١٥
مسألة : هل القياس حجة في النفي؟	١٠١٩
الأسئلة الواردة على القياس :	١٠٢٢
الاستفسار	١٠٢٢
فساد الاعتبار	١٠٢٤
فساد الوضع	١٠٢٦
المنع	١٠٢٨
التقسيم	١٠٣١
المطالبة	١٠٣٤
النقض	١٠٣٥

الموضـــــوع	الصفحة

القلب.. ١٠٤٠
المعارضة.. ١٠٤٥
عدم التأثير ١٠٥٣
سؤال التركيب "تركيب القياس من المذهبين" ١٠٥٥
القول بالموجب ١٠٥٧
هل يجب ترتيب الأسئلة السابقة؟ ١٠٦١
باب الاجتهاد: ١٠٦٣
تعريف الاجتهاد ١٠٦٣
أقسام الاجتهاد ١٠٦٤
شروط المجتهد ١٠٦٥
التعبد بالاجتهاد في زمن النبوة ١٠٧١
فصل: هل كان النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد؟ ١٠٧٥
فصل في خطأ المجتهد وإصابته ١٠٨٠
تَقْسِيم الشريعة إلى أصُولٍ وفروع ١٠٨٠
هل المصيب في الأصول واحد أو أن كل مجتهدٍ مصيب؟ ١٠٨١
حُكم المخطئ في الأصول ١٠٨٣
المخطئ في الفروع، هل هو آثم أو معذور؟ ١٠٨٥
فصل في تعارض الأدلة عند المجتهدين ١٠٩٣
هل يجوز للمجتهد أن يقول في المسألة قولين في وقت واحد؟.............. ١٠٩٧
فصل: من الذي يجوز له التقليد؟ ١١٠١

الموضـــــــوع	الصفحة

فصل: طرق إثبات مذهب الإمام ١١٠٤

فصل: في التقليد: ١١٠٩

تعريف التقليد........................ ١١٠٩

ما لا يدخل في مسمى التقليد ١١١٠

مسائل أصل دين الإسلام هل يصح التقليد فيها؟........................ ١١١٣

التقليد فيما عُلِم مِنْ دِينِ الإسلام بالضرورة ١١١٤

التقليد في الفروع ١١١٤

فصل: فيمن يستفتيه العامي ١١١٦

مسألة: تعَدُّد المجتهدين ١١١٩

مسألة: اختلاف الفتوى ١١٢٠

بابٌ: في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح: ١١٢٣

شروط التعارض........................ ١١٢٥

أوجه الترجيح بين الأخبار ١١٢٧

أوجه التعارض بين قياسين ١١٣٥

خاتمة الشرح ١١٤١

فهرس التنبيهات على مسائل عقدية ١١٤٢

الفهرس العام ١١٤٥